

عالم مثال (خیال) در عرفان اسلامی

علی دین محمدی^۱

دبیر آموزش و پرورش منطقه خدابنده

حسین آریان

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، گروه ادبیات فارسی، زنجان، ایران

چکیده مقاله:

اعتقاد به عالم مثال، یا وجود عالم واسط، بین عالم محسوس و عالم معقول، در ایران قبل از اسلام آغاز شده و به دوره اسلامی رسیده و توسط حکمای نامی ایران، از جمله: شیخ شهاب الدین سهروردی، صدرالمتهلین شیرازی، ملا هادی سبزواری و... پروراند شده است. و عرفایی چون ابن عربی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، سید حیدر آملی، شیخ محمود شبستری، لاهیجی، عبدالرحمن جامی، میرفندرسکی و... نیز بر لزوم وجود این عالم در سیر و سلوک عرفانی صحه گذاشته‌اند.

عرفا، به سلسله مراتب عوالم وجودی با اندک اختلافی اعتقاد داشته و همه‌ی آنها به وجود عالم واسط که همان عالم مثال (برزخ) باشد، معترفند. ایشان «عالم خیال» را به «خیال متصل مقید» و «خیال منفصل مستقل» تقسیم کرده‌اند. «محبی الدین ابن عربی به عنوان پدر عرفان نظری پس از سهروردی به طراحی عالم خیال همت گماشت و اصول عرفان او بر حکمت متعالیه تأثیر فراوانی گذاشت.

کلید واژه‌ها:

عرفان، مُثُل، عالم واسط، خیال منفصل، کشف و شهود، برزخ، قبر.

^۱ - ali329329@gmail.com

پیشگفتار

از گذشته بسیار دور، قبل از اسلام، حکمایی همچون افلاطون و ارسطو با پیروی از رهنمودهای انبیای ابراهیمی (ع) در اندیشه شناخت حقایق عینی جهان بودند و با پای برهان و سلاح شهود در این مسیر حرکت کردند و گرچه تا حدودی به مقصود نزدیک شدند اما نتوانستند تفسیر کامل و صحیحی از مبدأ و منتهای جهان و هستی آن عرضه کنند.

آنگاه که اسلام به برکت وجود قدسی نبی اکرم حضرت محمد (ص) پا به عرصه حیات نهاد، با فروغ وحی، عالمی وسیع‌تر از علم و معرفت بشری برای انسان‌ها ایجاد شد و راه نارفته دیگران با درخشش برتر ظهور کرد.

از آن پس، عرفایی که معرفت اولیه خود را مرهون دین و حکمت که درایت خاص خود را وامدار وحی می‌دانستند با استفاده از اندوخته‌های با ارزش گذشتگان (که خود یا از پیامبران بودند و یا شاگردان)، به میدان حکمت و عرفان قدم نهاده و توانستند چهره حقیقت را آنگونه که هست، تبیین نموده و بسیاری از خلأهای معرفتی را جبران کنند.

یکی از مهمترین مسائل حوزه فلسفه و عرفان اسلامی، مسأله عالم مثال (خیال) است، زیرا عالم خیال در عرفان شاهراه کشف و شهود، و در فلسفه حدفاصل میان عالم مجردات و عالم ناسوت می‌باشد. مرتبه‌ی خیال پایین‌تر از مرتبه عقل و فوق مرتبه حس است اما گستره‌ی وسیع‌تر از گستره عقل و حس دارد، زیرا عقل به دلیل اینکه مجرد محض است هرگز ماده را به خود راه نمی‌دهد و حس به علت مادی بودنش قدرت پذیرش عقل را ندارد و خیال است که عقل و حس را یکجا جمع می‌کند.

ممکن است سؤالی در ذهن ایجاد شود که آیا صفات خداوند برای انسان قابل شناخت است؟ پاسخ این سؤال از زبان عرفان آن است که چون خداوند که با نفخه روح خود قابلیت

جانشینی اش بر روی زمین و مظهریت صفاتش را در انسان به ودیعه گذاشت، خیال را به مثابه زمینه‌ی جهت بروز و ظهور صفت خلاقیت به انسان ارزانی داشته است و این خلاقیت، از مادی‌ترین تا معنوی‌ترین امور را شامل می‌شود. به این ترتیب جایگاه عالم خیال در حوزه عرفان مانند دیگر مباحث جایگاه مبنایی است.

«عالم مُثَل نظریه‌ای است که در تاریخ فلسفه و اندیشه یونانی، افلاطون آن را مطرح کرد و جهان بینی متفاوتی ارائه نمود. این جهان بینی نه تنها در مقولات فلسفی اثر گذار بوده که بیش از آن در مسایل اخلاقی و آنچه که حکمت و عرفان می‌نامیم، تحول شگرفی را موجب گشت. بنیاد مکتب او، همانی است که به مُثَل، صورت، یا مثال (= ایده) نامبردار گشت و بعدها در عالم اسلامی توسط حکمایی چون سهروردی و عرفایی همچون ابن عربی و مولوی پرورش یافت.

حکمای اسلامی عالم مثال را به دو قسم منفصل و متصل تقسیم کرده و آنها را خیال منفصل و خیال متصل نیز می‌نامند. خیال منفصل، عالمی است که قائم به خود بوده و از نفوس جزئیة متخیله بی‌نیاز و مستقل است. خیال متصل به عکس خیال منفصل قائم به نفوس جزئیة بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌پذیرد. باید توجه داشت که در عالم خیال متصل احیاناً صوری به ظهور می‌رسد که نتیجه دعابت نفوس بوده و دارای ملاک و ضابطه عقلی نیست. این گونه صور جزافیه در عالم مثال منفصل موجود نبوده و نمی‌توان آنها را از افعال حکیم به شمار آورد.

جایگاه عالم مثال (خیال) در عرفان اسلامی

اعتقاد به عالم مثال، یا وجود عالم واسط، بین عالم محسوس و عالم معقول، در ایران قبل از اسلام آغاز شده و به دوره اسلامی رسیده است. و توسط حکمای نامی ایران، از جمله: شیخ شهاب الدین سهروردی، صدرالمتألهین شیرازی، ملاهادی سبزواری و... پرورانده شده است. و عرفایی چون ابن عربی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، سید حیدر آملی، شیخ محمود شبستری، لاهیجی، عبدالرحمن جامی، میرفندرسکی و... نیز بر لزوم وجود این عالم در سیر و سلوک عرفانی صحه گذاشته‌اند.

«از این رو عرفا کوشیدند که این پیام آسمانی و ملکوتی خود را به مردم عرضه نمایند. در میان همه عرفا فردی با چهره بارز خود توانست چون خورشید بر تارک آسمان عرفان بدرخشد و با افکار متعالی خود جهانی را روشن سازد. وی محیی‌الدین بن عربی از افاضل عارفان و اکابر صوفیان است که از لحاظ آثار و احوال و علوم و عمق تأثیر در دیگران بی‌مانند است، تا آنجا که توجه همگان را بر انگیخته است که درباره وی به نظرات متناقض و متضادی بپردازند. وی از لحاظ کثرت آثار و عمق اندیشه‌های عرفانی سرآمد همگان خویش است ولی با توجه به غموض مطالبش به سختی می‌توان به اقوال و افکارش، که سخت پراکنده است، آگاهی یافت. کتاب بزرگ و مهمش فتوحات مکیه و خلاصه افکار چکیده اش فصوص الحکم شاهد این مدعا است» (سعیدی، مقدمه ترجمان الاشواق، ص ۱۰).

«محیی‌الدین ابن عربی به عنوان پدر عرفان نظری پس از سهروردی^۱ به طراحی عالم خیال همت گماشت و اصول عرفان او بر حکمت متعالیه تأثیر فراوانی گذارد؛ چنانچه نظریه تجرد خیال و وساطت و طریقت عالم خیال در شکل‌گیری حکمت متعالیه از اهمیت فراوانی برخوردار است. ابن عربی فقط ذات باری تعالی را حق و حقیقت می‌داند و تمامی عالم ممکنات را که شکل دهنده دو قوس نزول و صعود قاب قوسین است، حیظه خیال و مثال مطلق الهی تلقی می‌کند؛ زیرا او معتقد است خداوند گنجی مخفی بود که در یک نفس رحمانی به شوق آشکار شدن، ممکنات را ایجاد کرد و اولین مرحله ایجاد ممکنات ابر یا عماء بود که از نفس رحمانی پدید آمد. به این ترتیب ابن عربی معتقد است عوالم وجود، تجلیات ذات باری تعالی هستند که مسبوق عدم نیستند، بلکه مسبوق به وجود الهی هستند.

وی عقیده دارد، خیال به علت آنکه جامع ضدین - عقل و حواس مادی - است مظهریت از اسم «قوی» خداوند دارد. همچنین وی عالم خیال را نزدیک‌ترین دلالت به حق می‌داند، زیرا بنا بر نظریه او، حضرت حق، «اول» است و «آخر»، «ظاهر» است و «باطن»، در نتیجه عالم خیال تنها حوزه‌ای است که عارف در آن حضرت قادر به جمع کردن صفات متضاد الهی است. از

^۱ - شایان ذکر است که سهروردی بر خلاف ابن عربی قائل به تجرد صور خیالی نیست بلکه برای صور خیالی و عالم مثال جرم فلکی قائل است.

آنجا که عقل قادر به جمع میان اضداد نیست، شأن عبودیتی انسان را متناسب با حضور در عالم خیال می‌داند. ابن عربی خیال، را منزل الفت جامع میان حق و خلق می‌داند و معتقد است از آنجا که جز در عالم خیال عارف قادر نیست واحدیت خداوند را در کثرات مخلوقاتش ادراک کند، لذا عالم خیال برای معرفت و تقرّب عبد نسبت به معبود طریقت دارد. به این ترتیب عبادت ذات الهی با جمیع اسامیش فقط در توان انسان است. انسان برترین عابد خداوند است، زیرا عوالم هستی هم «او» هستند و هم «او» نیستند، یعنی محدود نامحدود، و مرئی نامرئی. این ظهور به وسیله قوای حس قابل دریافت نیست و عقل برهانی آن را انکار می‌کند و فقط به وسیله خیال خلاق قابل دریافت است، چنین دریافتی زمان‌هایی صورت می‌گیرد که خیال در خواب یا بیداری بر تصورات حسی انسان مسلط می‌شود، لازمه این دریافت، جدایی انسان از آگاهی حسی است و به این ترتیب یک تصور عرفانی یا ذوق برای دریافت همه صورت‌ها به عنوان صورت‌های اشراقی مظاهر لازم است تا اعیان ثابته و جاودانه اشیاء در حوزه خیال انسان ادراک شود.

این شأن عالم خیال علاوه بر شأنی است که در آن، قوه خیال آنچه را دارای صورت محسوس یا مرکب از اجزاء محسوس است و توسط قوه مصوره ترکیب می‌شود نگهداری می‌کند و صورتی را به دست می‌دهد که هر چند در عالم خارج موجود نیست اما برای بیننده محسوس است.

ابن عربی در نظریه عرفانی خویش از عالم خیال به عنوان طرق معرفه الله نام می‌برد. وی معتقد است قوه خیال آدمی قوه‌ای بهشتی است، زیرا در بهشت نیکان هر چه بخواهند نزد ایشان حاضر می‌شود و اراده ایشان مساوی ایجاد است. این جلوه‌ای از قدرت و اراده الهی است که می‌گوید «کن»، «فیکون»؛ همچنین در عالم خیال اراده انسان مساوی وجود امر مخیل است. ابن عربی با واژه‌هایی چون ذوق، کشف، شهود و بصیرت به ادراک خیالی اشاره می‌کند و به این ترتیب شناخت خیال کلیدی است برای راهیابی به انواع مختلف معانی که از اذهان عقلانی پنهان‌اند.

در تلقی ابن عربی، عبادت تقویت کننده خلاقیت خیال و آماده کننده حضور قوه خیال فرد عابد در حضرت خیال منفصل است. آنچه در بررسی عالم خیال و قوه تخیل از دیدگاه ابن

عربی می‌تواند نقشی اساسی برای حکمت متعالیه داشته باشد، تجرّد عالم خیال و صور خیالی است که موجب تفاوت مبنایی حکمت متعالیه با حکمت مشاء و حکمت اشراق شده است» (صانع پور، ۱۳۸۸، صص ۱۱-۱۳).

«میر فندرسکی این موضوع را در حکمت، به شیوه‌ای بسیار دل‌پسند بیان کرده و تأکیدش بر این که رموز را دانایان پیشینان گفته‌اند، گویای اشارتی است به عرفا و حکمای ایران باستان که در نقل ادبیات عارفانه و صوفیانه و فلسفی ایران، فراوان است» (رضی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴). مولانا در مثنوی معنوی (دفتر اول، بیت ۷۲) در باب خیال چنین فرموده است:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه رویان بستان خداست

شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» شعر زیبایی در این باره دارد:

تو از عالم همه لفظی شنیدی بیا برگو که از عالم چه دیدی
چه دانستی ز صورت یا ز معنی چه باشد آخرت چون است دنیی
بگو سیمغ و کوه قاف چو بود بهشت و دوزخ و اعراف چو بود
کدام است آن جهان کاو نیست پیدا که یک روزش بود یک سال اینجا
همین نبود جهان آخر که دیدی نه «مالاتبصرون» آخر شنیدی
بیا بنما که جابلقا کدام است جهان شهر جابلسا چه نام است
مشارق یا مغارب را بیندیش چو این عالم ندارد از یکی بیش
بیان «مثلهن» از ابن عباس شنو پس خویشان را نیک بشناس
تو در خوابی و این دیدن خیال است هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است
به صبح حشر چون گردی تو بیدار بدان کان همه وهم است و پندار

(شبستری، به اهتمام دزفولیان، ۱۳۸۲، صص ۸۱-۸۲)

در کتاب «اشعۃ اللمعات» عبدالرحمن جامی آمده است:

عشق است غنی ز بوده و نابوده
جاوید به مستقر عز آسوده
عکس رخ خود ز این و آن بنموده
وانگه به جمال و حسنشان بستوده

(جامی، به کوشش ربانی، ۱۳۷۹، ص ۲۰)

و در جای دیگر خود را سایه عشق الهی می خواند:

یار مستغنی و ره مشکل و رهبر نایاب
صاحب سایه بود عشق تو و من سایه
می کشم پیش خیال تو دل و جان چه کنم
حاجت صوت مغنی نبود جامی را
سالکان را دل ازین خون نشود چون نشود
بروم یا بدوم چون برود یا بدود
میهمان هرکه بود حاضر و خوان هر چه بود
جاودان بانگ سماع از دل خود می شنود

(جامی، ج ۲ دیوان، واسطه العقد، غزل ۱۵۸، ص ۱۷۴)

ای خواجه ز حسن خاکیان خو واکن
تا چند در آب چاه می بینی ماه
آهنگ جمال اقدس اعلی کن
مه تافت ز اوج چرخ، سر بالا کن

(جامی، بهارستان و رسائل، ۱۳۷۹، ص ۳۵۴)

از طرفی، وجود عالم برزخ بین این دنیا تا قیامت کبری، هم در آیات نورانی قرآن کریم و هم توسط ائمه هدی (علیهم السلام) به صراحت بیان شده است. لازم به ذکر است جهت ورود به مطلب، ابتدا سلسله مراتب عوالم وجودی را به اجمال بررسی نموده، سپس در مورد عالم مثال (خیال) که بحث اصلی این پژوهش است، با استناد به گفته‌های بزرگان حکمت و عرفان توضیح بیشتری داده خواهد شد.

سلسله مراتب عوالم وجودی

در سطح الهی اصل آغازی را داریم که متصوفه آن را به نام مبدأ می خوانند، سرچشمه نخستینی که در سطح ذات است و تنزلات وجودی از آن مرحله عملی می شوند و سرانجام به عالم

پدیده‌های محسوس (ناسوت) می‌رسند که انسان در آن به صورت خداوند خلق شده است. انسان مشابه زمینی اسم الله است؛ یعنی تجلی کلی و کامل همه اسماء و صفات الهی است و همه تنزلات وجودی را در هم ادغام می‌کند، به این سبب هستی او مشتمل بر همه مراتب یا کون جامع است.

در برابر این حرکت نزولی، در سطح انسانی، حرکت بازگشت به اصل (معاد) وجود دارد که با سرچشمه گرفتن از انسان (مشابه زمینی مبدأ)، با مراتب صعودی، درجات قوس صعودی را می‌پیماید و سرانجام به سرچشمه اولیه می‌رسد.

این دو حرکت معکوس نزول و صعود، دور هستی را کامل می‌کنند، به گونه‌ای که نقطه پایان (معاد) بازگشت، به نقطه آغاز (مبدأ) نزول می‌پیوندد. اما در صورتی که در خلقت، خداوند سرچشمه و اصل آغاز نزول است در حرکت وارونه بازگشت، انسان نقطه آغاز بازگشت است و پایان و نهایت دور هستی، معادل است با اتصال دو نقطه آغاز و پایان دور هستی.

تکثر عوالم برهم نهاده شده، به علاوه، مضمون مهم دیگری هم دارد؛ عوالم عمودی متدرج، از جبروت تا ناسوت، همچون یک رشته آینه‌های برهم نهاده شده تلقی می‌شوند که هر آینه در عین حال که تجلی تفصیلی وقایع محتوا در اصل بعدی مافوق خویش است، اصل روشنگر یا سطح اجمالی عالم نیز هست که بی واسطه در مادون آن قرار دارد.

جبروت در ملکوت انعکاس می‌یابد که این نیز در عالم «مثال» منعکس می‌شود، و این عالم نیز در ناسوت، و در نتیجه در هستی کلی؛ یعنی در انسان انعکاس پیدا می‌کند، انسان هم با انعکاس در واقعیات ملکوت، از طریق سمبلیسمی وارونه، همه عوالم مافوق خود را، یکجا متجمع می‌کند به گونه‌ای که ناسوت تجلی عالم مثال است، همچنان که این عالم مظهر جبروت، و جبروت مظهر لاهوت می‌گردد.

لاهیجی در زمینه لطافت و کثافت عوالم، اظهار می‌دارد: «در این عالم جسمانی تقید به زمان و مکان و کوتاهی و درازی ماه و سال، به واسطه کثافت است و هرچه کثافت کمتر باشد، تقید و ملاحظه بُعد میان مبدأ و معاد و ازل و ابد کمتر است و ظهور علم و انکشاف یک سال اینجاست و یک سال عالم ربوبیت هزار سال اینجاست که «انَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سِنَةٍ مِّمَّا تُعَدُّونَ» و یک روز عالم الوهیت پنجاه هزار سال اینجاست که «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي

يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ... و چون در حضرت احدیت ذات تعین و تقید را راه نیست، ... تقدم ذات احدیت بر واحدیت که منشأ تعینات و نسب است، معبر به سنه سرمدی است.»

تعداد این عوالم به نظر مؤلفان مختلف، متغیر است. ابن عربی و بسیاری دیگر مانند قیصری و لاهیجی به «پنج حضرت الهی» قائلند، دیگرانی همچون نسفی تقسیمی سه گانه را می‌پذیرند. سهروردی فیلسوف بزرگ ایرانی و بنیانگذار حکمه الاشراق به چهار جهان اعتقاد دارد: انوار قاهره، عقول کروی،

انوار اسپهبدیه، ملائک - جان‌ها یا نفوس.

برزخ سماوات و عناصر.

جهان برزخ یا عالم مثال.

«پنج حضرت» ابن عربی عبارت است از:

حضرت الذات، سطح ذات مطلق، عالم لاهوت یا عالم الغیب المطلق.

حضرت الصفات، سطح اسماء و صفات و عالم عقول محض (ارواح الجبروتیه).

حضرت الافعال، سطح افعال و نیروهای الهی، ملکوت، عالم جهان‌های غیر مادی (ارواح ملکوتیه).

حضرت المثال و الخیال، عالم صور نوعی و تخیل.

حضرت الحس، عالم محسوس، و نیز عالم الملك و ناسوت.

پنج حضرت لاهیجی به شکل زیر توضیح داده شده است:

عوالم ذات که لاهوت است و هویت غیبیه، غیب مجهول، غیب الغیوب، حقیقه الحقایق،

غایت الغایات و احدیت. در اینجا ذات و احدیت در یک سطح قرار دارند.

عالم اسماء و صفات، که جبروت، برزخ البرازخ (بین ذات و ملکوت) و مجمع البحرین، محیط

الأعیان، قاب قوسین و مرتبه واحدیت و عماء است.

عالم ملکوت که عالم ارواح یا نفوس مجرد، عالم نیروهای الهی، عالم امر الهی، عالم ربوبیت،

و عالم افعال است.

عالم ملک که عالم شهادت و عالم ظاهر و عالم آثار و محسوس است.

عالم ناسوت که عالم کون جامع و علت غایی و آخرین تنزل وجودی است؛ یعنی تجلی کامل و تفصیلی اسماء و صفات الهی که انسان باشد.

سه تای نخست دارای غیب و نامشهود است و عالم مثال بین عالم پدیده‌های محسوس و ملکوت واقع شده و به همین دلیل حالت واسط خود در شرایط دو تای دیگر شرکت دارد.

ترتیب لاهیجی تفاوتی اندک با ترتیب ابن عربی دارد؛ وی عالم مثال را در ملکوت ادغام می‌کند و عالم ناسوت را به عنوان کلیتی جامع تمامی عوالم بدان می‌افزاید، زیرا منعکس کننده ملکوت است و ملکوت تجلی جبروت و جبروت نیز تجلی احدیت است» (شایگان، ترجمه ارجمند، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲-۱۹۵).

عالم ذات (لاهوت)

«این عالم، عالم ذات محض، هویت الهی، و نفی نفی است. برخی مانند لاهیجی آن را در همان سطح احدیت قرار می‌دهند» (شایگان، ترجمه ارجمند، ۱۳۸۷، ص ۱۹۵). برخی دیگر همچون قیصری به احدیت ذات محض فائلند؛ در این مورد، احدیت به لطیف‌ترین تعینات مرتبط می‌شود و نفی همه اسماء و صفات خواهد بود؛ حال آنکه هویت الهی نفی این نفی خواهد بود. نماد ذات، همانا در غیب قرار دادن «گنج پنهان» است حال آنکه احدیت مرتبه‌ای است که ذات بر خود حاضر می‌شود و «خود»، خویشتن را مشاهده می‌کند. استاد آشتیانی در شرح خود بر قیصری، این را تناکح ذات و اسماء کلی می‌داند که در سایه حضور نامشخص و یگانه خداوند به وسیله عشق ذات به خودش، در معرفت ذات به خودش پنهان می‌گردد. در این مرتبه عارف و معروف و شاهد و مشهود در وحدت تقسیم نشده ذات با هم مشتبه می‌شوند. در مقابل، مرتبه واحدیت، تناکح اسماء الهی و صور مثالی متجلی کننده آنها خواهد بود. این مرتبه‌ای است که هر اسمی برای ظهور، نیازمند یک مظهر است. عالم، طالب یک مظهر است و معروف قادر چیزی می‌خواهد که برایش نقش مظهر داشته باشد، یعنی قدرت. ذات برای ظهور تفصیلی نیازمند یک مظهر است همچنان که مظهر نیز نیازمند یک متظاهر است تا بر موجود پدیدار شود. این را مرتبه تشبیه نیز می‌گویند که این عبارت حدیث قدسی تمثیل آن است. «من آفرینش را آفریدم تا خود را در آن بشناسم». در حالی که مرتبه احدیت به این عبارت مرتبط

است که: «من دوست دارم شناخته شوم». (حبّ ذات به خودش): وگنج پنهان، خود مظهر
اختفای هویت الهی است». (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۳)

۲) عالم عقول مجرد (جبروت)

«این عالم مرتبه واحدیت و تناکح اسماء و صفات است؛ همچنین مرتبه مثالی، اعیان ثابته یا
تجلی ثانی است؛ به قول قیصری تعین ثانی است ولی به اعتبار لاهیجی تعین اول». نیز آن را
برزخ جامع، برزخ البرازخ، یعنی مرتبه واسط میان وجوب و امکان خوانده است، همچنین
مرتبه عقل کل، روح اعظم، قلم، و حقیقت محمدیه است». (شایگان، ترجمه ارجمند، ۱۳۸۷،
ص ۱۹۶)

از نظر نسفی: «جبروت، نمودار ملکوت است و ملک، نمودار ملکوت، کتاب اجمالی و ترکیبی
است، حال آنکه دو عالم دیگر، کتاب‌های تفصیلی و موسع است»؛ وی همچنین می‌گوید
ماهیات محسوسات و معقولات، و مفردات و مرکبات و جواهر و اعراض، جمله در عالم
جبروت بودند اما جمله پوشیده و مجمل بودند و نیز از یکدیگر جدا نگشته بودند. از این
جهت عالم جبروت را ذوات گویند». (نسفی، ۱۳۵۹، ص ۱۸۰ و ۱۸۶)

۳) عالم مجردات (ملکوت)

«طبق متون مؤلفان متصوف، عالم مثال در ملکوت است و ملکوت مشتمل است بر همه حقایق
مکتوب بر لوح محفوظ. از نظر هستی‌شناسی، ملکوت مرتبط است با روح یا نفس کل یا عالم
نفوس ملکی و روحانی که بلافاصله در مادون جبروت قرار دارد و جبروت به اعتبار نسفی
برای مشاهده جمال و صفات خود نیازمند آینه‌ای است که در آن متجلی شده و از قوه به فعل
و از عالم اجمالی و ترکیبی به عالم تفصیلی و تحلیلی گذر کرده است. از این فعلیت یافتن
حقایق اجمالی و بالقوه که در جبروت است، فلک اول (ملکوت) ظاهر شده و از عقل، عقول و
نفوس و طبایع که فلک اول (ملکوت) را تشکیل دادند، زاده شده و ملکوت نیز از قوه به فعل
درآمده و افلاک، ستارگان، و عناصر را تولید کرده است که اینها دنیای محسوس (عالم الملک)
را تشکیل داده‌اند». (نسفی، ۱۳۵۹، ص ۱۶۰)

«اگر گویند که ملکوت آینه جبروت است و ملک آینه ملکوت، هم راست باشد... عالم جبروت،
ذات عالم ملک و ملکوت است، و عالم ملک و ملکوت، وجه عالم جبروت است. عالم جبروت

کتاب مجمل است و عالم ملک و ملکوت کتاب مفصل است. عالم جبروت تخم است و عالم ملک و ملکوت درخت است و معدن [جماد] و نبات و حیوان میوه این درختند» (همان، ص ۱۵۲، ۱۵۷ و ۱۸۰).

«ملکوت نماینده مرتبه فعلیت یافته و تفصیلی واقعیت‌های مضمون در اعیان ثابته است، همچنان که «قلم به عنوان مظهر عقل کل، حروف و کلمات ظاهرکننده وقایع روحی و معنوی عالم را بر لوح محفوظ می‌نویسد؛ این کتابت، معادل است با فعلیت یافتن محتوا در «قلم» به این سبب است که گفته شده ملکوت سایه و تجلی جبروت است» (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۳۰۹). «نسبت عالم مثال به ملکوت همان نسبت «خیال متصل» به خیال منفصل است که در معنایی وسیع تمامی ملکوت را در بر می‌گیرد، چنانکه، در نماد «عماء» که ابن عربی آن را همچون فعل تجلی خیال خلاق می‌داند به سطح جبروت گسترده می‌شود. عالم خیال، مجاور ملکوت و در امتداد با آن است» (شایگان، ترجمه ارجمند، ۱۳۸۷، ص ۱۹۷).

۴) عالم مثال

«سهروردی این عالم را به نام اقلیم هشتم می‌خواند که شهرهای شگفت جابلقا و جابلسا و نیز هورقلیا در آن واقعند» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۵۴).

«این عالم، واسط میان دو جهان است، زیرا به دلیل جدایی و نبود ماده با عالم مجردات محض مرتبط است و از آنجا که پوشیده در وسعت و صورت است، به عالم مجردات شباهت دارد. در میان موجودات، هرکدام که متعلق به یکی از دو عالم باشد، دارای مثالی در این عالم واسط است. وجود یک هستی محض (مجرد از ماده)، در این عالم واسط، بر مبنای تنزلی که به وسیله آن صاحب پوشش حجم و صورت می‌شود تحقق پیدا می‌کند و وجود یک هستی مادی در این عالم، از طریق صعودی بر سبیل ترقی، که آن را از ماده و برخی لوازم آن مثل مکان مجرد می‌سازد، محقق می‌شود.

این دنیا را عالم مثال و خیال منفصل و نیز برزخ هم می‌خوانند. گاه پیش آید که موجودی متعلق به عالم مثالی در این جهان مادی متجلی گردد و در اینجا نیز با اعضای حسی ادراک شود. اجسام بسیار صیقلی و شفاف عالم مادی، همچون آینه، آب و هوا، مکان ظهور موجودات متعلق به عالم مثال و نیز تخیل انسانند که خود تجلی آن است. تصاویر منعکس شده در آینه‌ها

و صور خیالی، موجودات عالم خیالند که در مکان‌های ظهوری همچون آینه‌ها و خیال‌ها تظاهر پیدا می‌کنند. همین گونه است صوری که انسان در رؤیا می‌بیند؛ فرشتگان، اجنه، و شیاطین نیز موجودات متعلق به عالم مثالند که بر بعضی، در تجلیاتی مانند هوا و آب به مشاهده در می‌آیند» (همان).

«به قول فیض کاشانی: «در این عالم است که آنها که متروح می‌شوند، پس از عاری شدن از صورت طبیعی خود و تلبس به صور مظهري، به صعود روحی خویش قیام می‌کنند، و نیز در این عالم است که ارواح کامل در شکل‌های خیالی ظاهر می‌شوند؛ و باز، در این عالم است که ارواح متجسد می‌شوند و اجساد متروح می‌گردند و با ملکات و افعال متکامل، متشخص می‌شوند، همچنانکه مُثُل‌ها نیز در صورت‌های متناسب با خویش ظاهر می‌گردند. این عالم واسط یا برزخ که در طبیعت دو عالم دیگر شریک است «مکانی» است که مدرکات به مظاهر بدل می‌شوند و مجردات صورت می‌پذیرند» (کاشانی، ۱۳۱۶، ق، ص ۶۸).

رابطه خیال متصل به خیال منفصل، تداومی بدون وقفه بین دو سطح هستی ایجاد کرده، به تخیل انسان امکان می‌دهد که به عالم مثال پیوندد و به ملکوت برسد.

مؤلفان متصوفه، به یک خیال مقید متصل و یک خیال مستقل منفصل معتقدند. محسن فیض می‌گوید: «موجود محسوس یا معقولی نیست که دارای مثالی متعین در عالم برزخ نباشد، و این عالم، در عالم کبیر، همان است که خیال در عالم صغیر انسانی است؛ و در این عالم آنچه از ادراکات به قوه دماغیه وابسته است، خیال متصل نامیده می‌شود، اما آنچه از ادراکات به این شرایط وابسته نیست خیال منفصل است» (کاشانی، ۱۳۱۶، ق، ص ۶۸).

این عبارت، بخوبی رابطه این دو نوع خیال را روشن می‌کند: «خیال کبیر، ملکوت است، حال آنکه مشابه مادون آن، عالم مثال است؛ از سوی دیگر قوه متخلیه با عالم مثال همذات و هم جوهر است و به ملکوت پیوند دارد که نور خود را از آن دریافت می‌کند و به قول قیصری: «همچون نهرها و رودها که به دریا می‌پیوندند، و همچون پنجره‌های بلند که پرتوهای نور از آن به خانه می‌تابد» (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۶).

با گذر از خیال متصل است که عارف به برزخ مطلق (ملکوت) می‌پیوندد و به عالم نفوس مجرد وارد می‌شود و از این عالم به عالم اعیان ثابته می‌رسد، سپس با ذات - مثالی خودش

آشنا می‌شود. عبور به عالم مثال، برای بسیاری به هنگام رؤیا تحقق پیدا می‌کند و روح آنها در این عالم لطیف سفر می‌کند.

آشتیانی می‌گوید: «جان با عالم ملکوت همذات است، به این سبب است که هنگام خواب یا در مشاهدات رؤیایی به عالم مثال می‌پیوندد. جان همچنین می‌تواند با تصاویر حک شده بر لوح محفوظ تماس بگیرد. زیرا در اساس پیوندی باطنی و سرّی با این ماهیت‌های روحانی دارد و بر مبنای همین نزدیکی است که تصاویر ماهیت‌های لطیف در روح نقش می‌بندد و نقش این حقایق در آینه جان خیالی هنگام خواب، معادل است با انعکاس تصاویر یک آینه بر آینه‌ای دیگر: آنچه در یکی هست، در دیگری منعکس می‌شود. اگر این پیوند و اتصال قدرتمند باشد، جان این تصاویر را به حافظه می‌سپارد و حافظه نیز آنها را در بیداری دوباره به یاد می‌آورد» (همان، ص ۳۱۳).

۵) عالم ناسوت (جهان پدیده‌های محسوس)

«این عالم شامل است بر دنیای انسانی، طبقات جمادی (کانی)، گیاهی، حیوانی معروف به موالید، و نیز افلاک، ستارگان مرئی و آسمان‌های نجومی. خلاصه هر آنچه داخل در مرتبه ماده و پدیده‌های محسوس است. نقطه مرکزی این عالم انسان است که آخرین تنزل هستی است، تنزلی که در مقام مظهر معکوس، نقطه آغاز حرکت بازگشت به جانب خداوند است؛ حال آنکه مبدأ، نقطه آغاز قوس نزولی است: اتصال نقطه پایان حرکت بازگشت به خداوند، از انسان و از نقطه آغاز سرچشمه می‌گیرد و شروعش از چشمه اولیه است و معادل است با یک انقلاب کامل دور هستی.

انسان که کون جامع است منعکس کننده ملکوت است و چون ملکوت مظهر جبروت و جبروت نیز منعکس کننده مرتبه احدیت است، پس هر آنچه به صورت بالقوه در جبروت است به صورت فزاینده‌ای در جریان تنزلات سلسله مراتبی، بالفعل شده و در انسان که ترکیب کلی همه مثال‌های خلقت است متبلور می‌گردد. هرکس به تحقق وقایع مضمّر در هستی خود دست یابد انسان کامل و آینه جبروت می‌شود. خود را در ذات خداوند فنا می‌کند، زیرا تجلی ذات برابر است با افنای ماسوی الله، اما از آنجا که انسان در عین فانی شدن در ذات جلال الهی به کمک جمال و رحمت مکمل مضمّر و مضمون در صفت جلال الهی، به این سرمنزل دست

می‌یابد، انسان کامل تعادل و میزان تضادهاست. در کثرت، وحدت را می‌بیند و در وحدت، کثرت را مرتبه‌ای است که متصوفه آن را فنای شهودی می‌خوانند (در برابر فنای نظری که عقل استدلالی آن را درک می‌کند).

هر وجودی به اسمی که تجلی آن است ملحق می‌شود و چون انسان کامل تجلی فعلیت یافته اسم الله، نام جامع تمام اسماء است، در زمان حیات خود به این اسم کلی ملحق می‌شود و تجلی کامل آن می‌گردد؛ و چون از سوی دیگر اسم الله به جنبه تنزیهی خداوند نیز که نماد آن هو یا خود اسم الله است اشاره دارد و در عین حال در برگیرنده بُعد تشبیهی خداوند، با نماد مرتبه الوهیت نیز است، به این سبب در هویت الهی فنا می‌شود ولی به واسطه رحمت جمال و تشبیه باقی می‌ماند؛ جنبه متناقض مسئله نیز در همین جاست که جمع اضداد آنکه وحدت را در کثرت می‌بیند و آنکه کثرت را در وحدت می‌بیند، تشبیه را در تنزیه و تنزیه را در تشبیه دیده است» (شایگان، ترجمه ارجمند، ۱۳۸۷، ص ۲۰۱-۲۰۳).

کشف و شهود عرفانی و رابطه آن با عالم مثال (خیال)

«عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه می‌نویسد: «شهود عبارت است از مشاهده حق به حق [یعنی با وجود حقانی] و شهود مجمل در مفصل عبارت است از مشاهده احدیت در کثرت. و شهود مفصل در مجمل عبارت است از مشاهده کثرت در ذات احدیت.» (کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

قیصری می‌نویسد: «کشف در لغت رفع حجاب [و برداشتن پرده از چیزی که نهان و پوشیده است] می‌باشد؛ چنانکه گفته می‌شود: «کشف المرأة وجهها» یعنی زن پرده از رخسار خود برگرفت، [و صورت خود را نمودار ساخت]. و در اصطلاح عبارت است از اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی که در وراء حجاب است، از روی وجود [حق الیقین] و یا از روی شهود [عین الیقین] (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۳).

«قیصری در ادامه سخن خود کشف را بر دو قسم تقسیم می‌کند: کشف معنوی و کشف صوری. کشف صوری در عالم مثال حاصل می‌شود که یا از طریق مشاهده و دیدن است، و یا از طریق شنیدن - مانند پیامبر که کلام وحی را می‌شنید - و یا از طریق ذوق است - مانند اینکه

سالک شهود می‌کند که طعامی را می‌خورد، و با خوردن آن طعام بر معانی غیبی مطلع می‌گردد- و نیز ممکن است این کشف به وسیله سایر حواس صورت گیرد. زیرا بنا بر عقیده عرفا، حواس پنج‌گانه در باطن نفس به اعتبار وجود برزخی و مثالی موجود است، و حواس مادی از روزنه‌های حواس موجود در خیالند. و نیز حواس موجود در وجود مثالی در عالم عقل به وجود واحد جمعی تحقق دارند. طبق نظر عرفا، نفس در باطن وجود و مقام مجرد تام خود به سمع عقلی می‌شنود، و به بصر عقلی می‌بیند، و به ذوق عقلی می‌چشد، و همچنین نسبت به سایر حواس (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۵۴۶).

«اگر سالک در سیر خود از خیال مقید عبور کند و به مثال مطلق متصل گردد در همه مشاهدات و مکاشفاتش مصیب خواهد بود، زیرا آنچه مشاهده می‌شود با صور عقلیه‌ای که در لوح محفوظ است، مطابقت دارد. و اما اگر مشاهدات و مکاشفات سالک در خیال متصل (مثال مقید) انجام پذیرد، گاهی بر صواب و گاهی بر خطا خواهد بود؛ زیرا اگر مشاهدات سالک امر حقیقی باشد بر صواب است، و گرنه ساخته و بافته خیالات فاسده می‌باشد.»

و به دیگر سخن: مکاشفه و مشاهده صور، گاهی در بیداری یا بین خواب و بیداری است و گاهی در خواب است. و همان‌گونه که خواب گاهی صادق است و گاهی کاذب (اضغاث احلام)، آنچه در حال بیداری، به صورت مکاشفه ادراک می‌شود نیز گاهی اموری واقعی و نفس‌الامری است، و گاهی اموری خیالی و شیطانی است که حقیقتی ورای آن نیست.

نکته دیگری که قیصری یاد آور می‌شود آن است که: مشاهدات گاهی متعلق به حوادث و پدیده‌های این جهانی است، مانند آمدن مسافر از سفر، و یا بخشیدن هزار دینار به فلان شخص. چنین مکاشفاتی را رهبانیت می‌گویند زیرا که در اثر ریاضت و مجاهدات، شخص مرتاض در امور غیبی دنیوی آگاه می‌شود [به گونه‌ای که می‌تواند از حوادث آینده، و وقایعی که در مکان‌های دور دست رخ می‌دهد، خبر دهد]. اما صاحبان همت‌های عالی توجهی به این قسم از مشاهدات ندارند. در مورد این دسته از مشاهدات، به راحتی می‌توان صادق بودن و یا کاذب بودن کشف و شهود را به دست آورد. بدین نحو که اگر آن اخبار و یا پیش‌گویی با واقع مطابق افتد، صادق خواهد بود و گرنه القاء شیطانی و ساخته تخیل است. و اما در مورد

مشاهداتی که متعلق به امور دنیوی نیست، بلکه مربوط به حقایق علوی و آسمانی است، میزان و معیار برای تمییز خطا از صواب، قرآن و حدیث است (همان، مقدمه فصل هفتم).

مرحوم مجلسی در بحارالانوار به نقل از توحید صدوق می‌نویسد: «در حالی که امیر مؤمنان مشغول سخنرانی بر منبر کوفه بود، مردی به نام ذعلب، که سخنوری آزموده و مردی شجاع بود، برخاست و پرسید: «ای امیر مؤمنان! آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ حضرت امیر(ع) در پاسخ به او فرمود: «وای بر تو ای ذعلب؛ من خدایی را که ندیده‌ام، پرستش نکرده‌ام. ذعلب گفت: ای امیر مؤمنان چگونه او را دیده‌ای؟ امام (ع) فرمود: او را چشم‌ها با مشاهده حسی نمی‌بینند، بلکه او را دل‌ها با حقایق ایمان می‌بینند» (بحارالانوار، ج ۴، ص ۵۲).

این روایت شریف به ویژه ذیل آن که می‌فرماید: «رأته القلوب بحقایق الایمان» دلالت بر آن دارد که خدای متعال را با چشم دل و با حقیقت ایمان می‌توان دید، و این امر منحصر در فرد یا افراد خاصی نیست، بلکه هرکس راه سلوک و تهذیب نفس را طی کند و بنده راستین حق شود، او را مشاهده خواهد کرد، اما مشاهده‌ای که از قبیل مشاهدات حسی نیست بلکه از سنخ دیگری است و در نتیجه این مشاهدات انسان به جایی خواهد رسید که پرده‌ها از برابر او کنار رفته، حقایق غیبی را به عیان خواهد دید و زبان حالش چنین خواهد بود که: «لُو كُشِف الغطاء ما ازددتُ یقیناً؛ اگر پرده‌ها کنار رود بر یقین من افزوده نخواهد شد» (همان، ص ۱۵۳). این جمله شریف که به طرق مختلف از امیر مؤمنان نقل شده است بیانگر آن است که هم اکنون پرده‌ها از برابر دیده آن حضرت برداشته شده و آن چه را دیگران در نشئه و نشئه‌های پس از دنیا با کنار رفتن پرده‌ها مشاهده خواهند کرد، او در همین نشئه دنیا مشاهده می‌کند» (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۴۹-۵۲ و ۹۸).

ملاصدرا با استناد به قدرت خارق العاده خیال خلاق معتقد است، هرکس کیفیت قدرت الهی را در وجود خیال دانست، باور می‌کند که ارواح صورت جسد می‌گیرند، نیات، صورتی خارجی پیدا می‌کنند و خواسته‌ها بدون جهت ماده جسمانی حاضر می‌شوند. ظاهر شدن فرشتگان گرد پیامبران و فرود آمدنشان با وحی و کرامات در صورت‌های اجسام محسوس که به سبب غلبه نشئه آخرت بر قلب‌ها و نیروی باطن ایشان (انبیا و اولیا) محقق می‌شود نیز از این قبیل است. گاهی برای برخی از اهل کشف این اشتباه رخ می‌دهد که آیا صورت‌هایی را

که مشاهده می‌کنند، به چشم حسی دیده‌اند یا با چشم خیال مشاهده کرده‌اند. حقیقت آن است که آنها صورت‌هایی هستند که برقراری و ثبوتشان از صورت‌های طبیعی قویتر است و لذا شرط ثبوتشان به صورت کامل، حاصل غلبه نیروی عمل کننده‌ینفسانی است. ایجاد قوه صورت دهنده و نگهداری آن صورت‌ها، به همت و اراده شخص بستگی دارد، زیرا این صورت‌ها همانگونه که در دنیا به واسطه استعداد و جهات قابلی ماده به وجود می‌آیند، می‌توانند به واسطه غلبه تسلط آخرت بر باطن اولیاء - به سبب جهات فاعلی - بدون وساطت ماده موجود گردند... (شیرازی، ترجمه و تعلیق خواجوی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶-۴۰۰).

«هنگامی که معرفت عقلی قوی شود عارف کامل، صورتی مطابق با آن معرفت تصویر می‌کند و چه بسا این صورت از معدن خیال به مظهر خارجی تجاوز نماید.

ملاصدرا در این مورد از ابن عربی شاهد مثال می‌آورد که می‌گوید انسان در قوه خیالش چیزی را خلق می‌کند که جز در قوه خیال وجود ندارد و عارف با همتش آنچه را در خارج محل همت وجود دارد، خلق می‌کند. این وجود خارجی تا موقعی که عارف به آن توجه دارد حفظ می‌شود اما به محض غفلت معدوم می‌گردد (همان، ص ۱۰۹-۱۱۲).

«نفس تا زمانی که مشغول به استعمال خواس ظاهری است از مشاهده صور باطنی غافل است در حالی که صور باطنی از نظر ظهور و وجود، قوی‌تر از حسیات مغمور در مواد کثیف مظلم است. هنگامی که عقل منفعل انسان، عقل بالفعل می‌شود قادر است ذوات را در عقلش به عنوان عقل مجرد، حاضر کند. این مشاهده صور عینی نبوده بلکه ذهنی است مگر اینکه قوه تعقل، وسعه نشئه‌اش به گونه‌یی باشد که او را موطنی از موطن دیگر مشغول نکند، همانگونه که این امر در مورد انسان کامل صدق می‌کند...»

به عقیده ملا صدرا غایت سلوک و حرکت جز معرفت خداوند نیست. این معرفت از جهت علم و ایمان، مبدأ سلوک و از جهت شهود و عیان، غایت سلوک می‌باشد. هرچه جلا و ظهور معرفت شدت گیرد، شوق زیادتر می‌شود و حرکت، سلوک، سعی و اجتهاد شدت می‌گیرد و به تبع آن، کشف و وضوح معرفت کامل می‌شود. به این ترتیب آغاز دایره به آخر آن متصل می‌شود و بین عارف و معرفت، نامعروفی باقی نمی‌ماند و فاصله بی بین سالک و سلوک و

مسلوکاً الیه نخواهد بود. پس اوّل عینِ آخر و باطنِ عینِ ظاهر می‌شود، وجود منحصر در موجود و معبود و شهود مطابق مشهود می‌شود» (صانع پور، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷-۱۴۹ و ۱۵۴)

نتیجه‌گیری

عرفا به سلسله مراتب عوالم وجودی با اندک اختلافی اعتقاد دارند و همه آنها به وجود عالم واسط که همان عالم مثال (برزخ) باشد، معترفند. ایشان معتقدند با گذر از خیال متصل است که عارف به برزخ مطلق (ملکوت) می‌پیوندد و به عالم نفوس مجرد وارد می‌شود و از این عالم به عالم اعیان ثابت می‌رسد، سپس با ذات-مثالی خودش آشنا می‌شود.

محبی الدین ابن عربی پس از سهروردی به طراحی عالم خیال همت گماشت و اصول عرفان او بر حکمت متعالیه تأثیر فراوانی گذارد؛ چنانچه نظریه تجرد خیال و وساطت و طریقت عالم خیال در شکل‌گیری حکمت متعالیه از اهمیت فراوانی برخوردار است.

از نظر مولانا خیال معنای دیگری دارد. او اعتقاد دارد: در نتیجه سیطره خیال، صفا و لطافت جان از میان می‌رود و مانع وصول به عالم بالا می‌شود، زیرا که بال و پر این طایر عرشی به گل و لای شهوات و اغراض پلید آغشته شده است. می‌گوید: درحقیقت، خفته آن کسی است که به هر خیال بی اساس امید بندد و به قدری بدان دل خوش دارد که با آن گفتگو و مصاحبت کند. آن که به امور مبتذل دنیوی سرگرم می‌شود، خفته حقیقی است. چنین کسی عمر گرانبهای خود را بیهوده بر باد می‌دهد و به دنبال تحقق خیالات یاوه خود به تب و تاب می‌افتد.

البته مولانا، آن خیالاتی که اولیاء الله بدان دل بستگی دارند انعکاسی از جمال زیبارویان بوستان الهی می‌داند. به نظر او مردمان امور خویش را با خیال تمشیت می‌کنند، چون آن را حقیقت می‌پندارند، اما اولیای خدا، که در مرتبه بالاتری ایستاده‌اند، حقایق را در مرتبه متعالی و از سرچشمه آنها دریافت می‌کنند. حضرت مولانا خیالات اولیاء را پرتو معلومات ذات حق می‌داند و معتقد است خیال این طایفه حقیقت دارد و آنچه در خیال ایشان نمودار می‌شود در عالم محسوسات عین آن تحقق می‌یابد. عموم خلایق به همین خیال‌های واهی دل خوش داشته‌اند و نمی‌دانند که خیال چونان دو بالی است که می‌توانند با آن به عوالم بالاتر پرواز

کنند؛ و آن که به همین خیال دل خوش می‌دارد و آن را اصل می‌پندارد در حقیقت پره‌ای لطیف دو بال پرواز خویش را می‌کند.

ملاصدرا با استناد به قدرت خارق العاده‌ی خیال خلاق معتقد است، هرکس کیفیت قدرت الهی را در وجود خیال دانست، باور می‌کند که ارواح صورت جسد می‌گیرند، نیات، صورتی خارجی پیدا می‌کنند و خواسته‌ها بدون جهت ماده جسمانی حاضر می‌شوند. ظاهر شدن فرشتگان گرد پیامبران و فرود آمدنشان با وحی و کرامات در صورت‌های اجسام محسوس که به سبب غلبه نشئه آخرت بر قلب‌ها و نیروی باطن ایشان (انبیا و اولیا) محقق می‌شود نیز از این قبیل است.

از نظر قرآن کریم و روایات ائمه هدی (علیهم السلام) وجود عالم برزخ حتمی است و به همین جهت است که امام صادق (ع) بیم خویش را نسبت به شیعیان از برزخ اعلام می‌کند. برزخ معبر و دالان ورودی به قیامت و حشر اکبر است و انسان در ادامه مسیر زندگی دنیا وارد جهان برزخ می‌شود که سراسر آگاهی و حیات است.

نتیجه نهایی این است که اعتقاد و ایمان راسخ به عالم برزخ و قیامت و معاد، باعث از بین رفتن شک و تردید و سستی در ایمان و اعتقاد شده، موجب می‌شود انسان با ایمانی محکم‌تر به دیدار حضرت حق نائل شود. همان چیزی که امروزه با رواج تفکر ماتریالیستی و توجه به امور محسوس و مادی، به فراموشی سپرده شده است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۶۵، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳- آملی، سید حیدر، المقدمات من نص النصوص، نرم افزار عرفان ۲، مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور، قم.
- ۴- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، نرم افزار عرفان ۲، مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور، قم.
- ۵- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۷۷، ترجمان الاشواق، ترجمه و شرح: رینولد نیکلسون، ترجمه و مقدمه: گل بابا سعیدی، تهران: روزنه.
- ۶- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۶۲، اشعه اللمعات، به کوشش: حامد ربانی، تهران: نشر میراث مکتوب.
- ۷- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۷، دیوان جامی (دو جلد) مشتمل بر فاتحه الشباب و واسطه العقد و خاتمه الحیوة، تهران: نشر میراث مکتوب.
- ۸- دارا شکوه، محمد، ۱۳۳۵، رساله حق نما، تصحیح: محمدرضا جلالی نایینی، تهران.
- ۹- رضی، هاشم، ۱۳۷۹، حکمت خسروانی (سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان از زرتشت تا سهروردی و استمرار آن تا امروز)، تهران: انتشارات بهجت.
- ۱۰- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۶، حکمة الاشراق، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- شایگان، داریوش، ۱۳۸۷، آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرین داراشکوه)، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران: نشر فرزانه روز.
- ۱۲- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۲، متن و شرح گلشن راز، به اهتمام: کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.

- ۱۳- شریف دارابی، حکیم عباس، ۱۳۷۲، تحفه المراد (شرح قصیده میر فندرسکی)، به اهتمام: حسن اکبری ساوی و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: الزهراء...
- ۱۴- شیرازی، صدر الدین محمد [= ملا صدرا= صدرالمآلهین]، ۱۳۶۳، اسرارالآیات، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۵- شیروانی، علی، ۱۳۷۷، دین عرفانی و عرفان دینی، قم: انتشارات دارالفکر.
- ۱۶- صانع پور، مریم، ۱۳۸۸، تجرد خیال در حکمت متعالیه، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۷- فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲.
- ۱۸- قیصری، داوود بن محمود، ۱۲۹۹ق، شرح فصوص الحکم، تهران: دارالطباعة مدرسه دارالفنون.
- ۱۹- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، قم: نشر طبع بیدار، بی تا.
- ۲۰- کاشانی، محسن فیض، ۱۳۱۶ق، کلمات مکنونه، تهران.
- ۲۱- کاشفی، ملا حسین، ۱۳۱۹، لب لباب مثنوی، تهران: انتشارات بنگاه افشاری
- ۲۲- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۱۳۷۷ق، گوهر مراد، تهران.
- ۲۳- مجلسی، علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۴- مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۹، مثنوی معنوی، با تصحیح و تعلیقات: محمد استعلامی، ج ۷، ج ۳، تهران: نشر سخن.
- ۲۵- نسفی، عزیز الدین، ۱۳۵۹، الانسان الكامل، به تصحیح و مقدمه: مازیژان موله، انتشارات طهوری.
- ۲۶- ولی، شاه نعمت الله، رسائل، جلد ۳، رساله نکات.