واقعیت مجازی و خیال در فیلم و رسانه[1]
(نظریه بودریار از منظر ابن عربی)

عادل صادقی دهلان[2]
سید رضی موسوی گیلانی[3]
آذر اسدی[4]

چکیده

رسانه و فیلم درروی‌کردهای پست‌مدرنیستی، مولفه‌های واقعیت را چنان که بخواهد بر می‌سازد و حقانیت را به حالت تعلیق رها می‌کند. بر اساس فلسفه بودریار هرگونه بحث به معنای استعلایی از فیلم و رسانه در جهان اشباع شده از ایماژها و تصاویر، غیر قابل جمع فرض می‌شود و معرفت تا مرتبه‌ای پایین آورده شده که واقعیت و خیال صرفا برای تامل در تصورات ادراک شده از طریق حواس بکار می‌رود. سوال این است که، آیا چارچوب نظری و حکمی برای تبیین استقلال حوزه معنا از جهان مجازی شده و تحویل نشدن حقایق به نشانه‌ها و ایماژها در اندیشه ابن عربی وجود داردیا خیر؟ در این پژوهش به مدد روش تحلیل محتوای کیفی به صورت تطبیقی با بازاندیشی و تحلیل واقعیت مجازی در نظریه بودریار بر پایه مبانی خیال ابن عربی زمینه شکل گیری مجاز بر پایه پارادایم دینی، به کاستی‌های موجود در نظریه‌های شناخته شده پست مدرنیته در مورد فیلم و رسانه پرداخته شده است.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است
۲. دانشجوی دکتری حکمت هنرهای دینی دانشگاه ادیان
۳. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه هنر دانشگاه ادیان
۴. مدرس و عضو گروه علوم ارتباطات اجتماعی دانشگاه آزاد

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد تعریف، برساخت و گسترش واقعیت مجازی در فیلم و رسانه متناسب با پارادایم دینی از منظر ابن عربی امکان پذیر است.

کلیدواژه‌ها

واقعیت مجازی، نظریه بودریار، خیال ابن عربی، فیلم، رسانه

مقدمه و طرح مساله

مفهوم پسامدرنیسم دارای تفاسیرودریافت‌های متفاوتی در نظر اندیشمندان این حوزه می‌باشد. از جمله این دریافت‌ها می‌توان به ابتنای مفهومی آن برتشکیک درمعرفت شناسی مدرنیستی، تمایزآشکار سوژه وابژه و به بی باوری به فرا روایت‌ها اشاره کرد. در اندیشه پسامدرنیته با قطع ارتباط دنیای ما با امر واقع، زوال مصداق‌ها از طریق وانمود سازی[1] و جداسازی جامعه از امر واقعی، بازتولید واقعیت مجازی و انفجار درون- معنا در رسانه‌ها اتفاق افتاده است. تمایز بین تصویر و بازنمایی با وفور نسخه بدل و تولید انبوه توسط رسانه‌ها از بین رفته و با هم نشینی نشانه و انتقال علامت‌ها و معانی، کارکرد بین رمزگشا و رمزگذار برداشته شده است و دیگر تمایزی بین واقعیت و بازنمود آن نیست.

حال، رسانه در ترازی دیگر با مسئله‌ای به غایت مهم‌تر روبه روست. اینکه ممکن است، مقهور همین تصاویر و انگاره‌های خودساخته شویم و توهمی را باور کنیم که خود آن را خلق کرده ایم و این امور شبیه سازی شده آن‌چنان واقعیت موجود را اشباع کنند که دیگر به نظر رسد تجربه به صورت عام و تجربه دینی به طور خاص، فقط به واسطه همین امور امکان پذیر است. در این شرایط است که سوژه، انتخاب عمل را از دست داده و هرگونه صورت تعالی خواهانه از این وضعیت برای گونه‌ای دیگر از زندگی نفی می‌گردد. اکنون این پرسش فرا روی

---

1. .siumulation

واقعیت در رسانه و فیلم مطرح می‌شود که کدام چارچوب نظری با پشتوانه‌های فلسفی و حکمی برای تبیین استقلال حوزه معنا از جهان مجازی شده کنونی و تحویل نشدن حقایق به وانموده‌ها وجود دارد؟

در بررسی پیشینه پژوهش اگر چه مباحث مختلفی با نگاه به موضوعات جامعه شناختی و معرفتی در باره نظریه بودریار و ابن عربی صورت گرفته است اما رویکرد اغلب آن‌ها مبتنی بر بازنمایی رسانه‌ها از واقعیت و تامل در تصورات ادراک شده از طریق حواس و واسط میان عقل و حس مورد مطالعه می‌باشد، که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

فرقانی(۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان "واقعیت رسانه ، خلق فرا واقعیت" برمبنای مطالعات اسنادی با نقد نظریه بودریار در مورد خلق فراواقعیت به وسیله رسانه‌ها و با رویکرد گذر از منطق ارسطویی (صفر و یک) و برگزیدن منطق فازی، روایت از واقعیت را موجب شکل گیری آن تلقی کرده است.

منصوریان(۱۳۹۵) در پژوهش "نسبت میان هنر و پایان انسان از دیدگاه بودریار" با مطالعات اسنادی و تحلیلی توصیفی، رویکرد پسامدرنیته را غلبه رمزگان و نشانه‌ها و جایگزین کردن مصرف به جای تولید می‌داند، که در پی آن زندگی از نشانه‌های رسانه‌ای، هنر، سیاست، مذهب و اقتصاد اشباع شده است و واقعیت بیرونی خود را به عنوان حوزه‌های مجزا و انضمامی از دست داده و با مفهوم سوژه در افق غلبه رسانه محو و ناپدید شده است.ایشان رویکرد بودریار در مورد هنر را در قالب بازی و با استفاده از مفهوم عام هنر، به شاخصه‌ای از سیاست، مذهب، اقتصاد و اخلاق اطلاق می‌نمایدکه در پرتوآن و همراه با سوژه‌های فوق در انتهای مسیر توسط رسانه‌ها از بین می‌روند.

پرهیزکار(۱۳۸۹) "واقعیت رسانه و توده در حاد واقعیت بودریار"، با نگاه توصیفی به سیر تحول اندیشه بودریار و تصویری که او از رسانه و فروپاشی معنا و زایل شدن امر اجتماعی و نهایتا شکل گیری توده بر اساس فرا واقعیت پرداخته و با رویکرد انتقادی برخی از دیدگاه‌های او را مورد بازخوانی قرار داده است.

اسپرهم(۱۳۹۰) "نقش خیال در فرایند ادراک از نظر ابن عربی" پژوهشگر در این مقاله با

روش توصیفی تحلیلی، با عزل نظر از مرجعیت عقل و عطف توجه به مرجعیت خیال ، آن را داور نهایی در مدرکات به حساب آورده است.

سرمدی (۱۳۸۹) " مسئله خیال از دیدگاه ابن عربی" در این پژوهش به تشریح عالم خیال یا مثال از دیدگاه ابن عربی پرداخته شده است. پژوهشگر برقراری ارتباط قوه خیال با عالم مثال را امکان پذیر دانسته است و با روش تحلیلی در پی یافتن معنای جامع و مشترک از انواع معانی برای خیال برآمده است و با رسیدن به واژه تجلی، خود را به این هدف نزدیک کرده است.

۱. چارچوب مفهومی

۱-۱- واقعیت درفلسفه

واقعیت و حقیقت مترادف هم و در بسیاری از موارد به جای یکدیگر بکار می‌روند اما در فلسفه واقعیت به نفس الامر اطلاق می‌شود و شامل همه مراتب و گونه‌های وجود است علامه طباطبایی واقعیت را به معنای عالم خارج و آنچه در نفس الامر است (طباطبایی، ۱۵:۱۳۸۹) ذکر کرده است.

امر واقع در وجوهی بسیار متفاوت از واقعیت تلقی می‌شود. پدیده ای مبهم و پیچیده و در عین حال تغییر ناپذیر، ماهیتی از وجود که ما به حضورش اذعان داریم اما در دسترس ما نیست و نمی‌توانیم آن را مشاهده کنیم. امری که ما بازای بیرونی آن فیزیکی است، اما ماهیت خود در هاله ای از ابهام و متافیزیکی قرار دارد. به روایت هومر امر واقع وجود دارد چرا که تجربه اش می‌کنیم و می‌دانیم که به شکل نشانه ای دارد عرصه کلام می‌شود اما نمی‌توان منشاء آن را نمادین کرد. به نحو ناخود آگاه عمل می‌کند یعنی به شکل اختلالی در واقعیت نمادین بروز می‌کند.(هومر، ۱۵:۱۳۹۰)

نخستین مفهوم در بسط مفهومی دو گانه‌های فوق در نگاه متفکران یونان باستان و ذیل اصطلاح «تقلید»[1] یا «محاکات» شکل گرفته است. غایت این اصطلاح، نزدیکی و قرابت

1. Mimesis

ذهن و عین و ایجاد شباهت میان آن دو است؛ بدین معنا که ذهن (سوژه) می‌کوشد از طریق تقلید با موضوع (ابژه) خود، ارتباطی یک به یک و بری از سلطه و خشونت ایجاد کند. (فرهادپور، ۱۳۷۵: ۲۶۵)

ارسطو واقعیت را در هنر، صرفا تقلید طبیعت می‌دانست اما هنرمند می‌تواند با بال خیال به پرواز درآید و چگونگی نمونه آرمانی آن را تصور کند، بی آنکه با بازنمایی واقعیت، چنان که هست و حتی چنان که باید باشد وابسته بماند. حال آنکه افلاطون تقلید طبیعت را برنسخه برداری و جعل تعبیر می‌کرد، اگر چه او نیز می‌پذیرفت که محاکات در عالم هنر امری مسلم است.(پاکباز،۱۳۸۱:۶۱۵)

بعد از کانت مهمترین تحول در مفاهیم اصل / فرع در نوشته‌های نیچه[1] پدیدار می‌شود. مقاله «در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی» که ماحصل تدریس فلسفه ماقبل افلاطون در سال ۱۸۷۳ توسط نیچه است. بارقه‌های اولیه آنچه را که در قرن بیستم با عنوان «چرخش زبانی» در آثار لودویک ویتگنشتاین[2] و هابرماس[3] دیده می‌شود، با خود به همراه دارد. نیچه در این مقاله از سه استعاره بنیادینی صحبت می‌کند که از خلال آنها آدمی دچار توهمی می‌شود که خود را مالک «حقیقت» بپندارد. او بیان می‌دارد که در قدم اول، محرکی عصبی به یک تصویر انتقال می‌یابد و بدین ترتیب نخستین استعاره شکل می‌گیرد. آنگاه این تصویر به نوبه خود به صورت بدل می‌شود و دومین استعاره پدیدار می‌شود. در مرحله بعدی مفاهیم شکل می‌گیرند و این امر از طریق «برابر دانستن چیزهای نابرابر» ناشی می‌شود. مسلم است که هیچ برگی با برگ دیگری یکسان نیست.

ویتگنشتاین در دو اثر مهم خود یعنی رساله منطقی فلسفی و پژوهش‌های فلسفی سعی می‌کند جایگاه زبان را در ارتباط با واقعیت مشخص کند و سعی می‌کند به این سوال بنیادین پاسخ دهد که آیا زبان به عنوان عاملی خنثی، صرفاً نقش بیانگری واقعیت را برعهده دارد و یا اینکه خود نیز بر واقعیت تأثیرگذار است؟ او در رساله منطقی فلسفی نظریه «تصویری زبان»

---

1. Nietzsche (1844–1900)

2. Ludwig josef johann wittgenstein (1889–1951)

3. Jurgen Habermas (1929)

را مطرح می‌کند که بر مبنای آن «گزاره، تصویر واقعیت، یا به عبارت دیگر الگویی از واقعیت است» (خالقی، ۱۳۸۲: ۸۵). اما در دوره دوم فعالیت فکری خود که در پژوهش‌های فلسفی متجلی می‌شود با طرح نظریه «بازی‌های زبانی» به برداشتی جدید از رابطه زبانی به امر واقع می‌رسد. به باور ویتگنشتاین «من» بیرون از حوزه زبان قرار ندارد و بر این اساس، ویتگنشتاین در نگاهی جدید و بدیع، زبان را نه پدیده‌های تک بعدی و منفعل، بلکه مجموعه پیچده‌ای از بازی‌های زبانی گوناگون در نظر گرفته است که در نهایت ویژگی مهم آن «نوعی درهم تنیدگی ارگانیک با زندگی روزمره محسوب می‌شود و این خود منجر به تفکیک ناپذیری «من» و «جهان» می‌شود». (خالقی، ۱۳۸۲: ۱۰۶)

در فلسفه جدید، رویکرد مابعد الطبیعی به یک رویکرد معرفت شناسی تقلیل یافت. پس نه تنها بحث حقیقت و معنا بلکه همه مسایل مابعدالطبیعی نیز جزیی از نظریه معرفت به حساب آمد. لذا پرسش از حقیقت به این صورت مطرح شد که معیار صدق و کذب اداراکات ما چیست؟ و چگونه می‌توان به صدق ادراکات پی برد؟ به بیان دیگر بحث حقیقت و معنا فقط به بازنمایی ذهن محدود شد. پس در واقع پرسش اساسی این شد که آیا ذهن در بازنمایی از اشیاء، درست عمل می‌کند یا نه؟ و نیز این که چه رابطه‌ای میان بازنمودها یعنی ادراکات ذهن و اشیایی که بازنموده می‌شوند یعنی امور واقع وجود دارد؟

اما چون رویکرد معرفت شناختی نیز در توجیه و حل مسایل مابعدالطبیعی با شکست مواجه شد، فلاسفه معاصر غربی به رویکرد معناشناختی روی آوردند و سعی کردند این مسایل را با تکیه بر فلسفه زبان حل و توجیه نمایند. از این رو موضوع بازنمایی ذهن و ادراکات ذهنی از جهان عینی به مساله و رابطه زبان با جهان تبدیل شد. (بیک‌پور،۱۳۹۰: ۱۹)

در فلسفه اسلامی، واقع یعنی آنچه ادراک ما به آن تعلق می‌گیرد. و حق ادراکی است که ما از واقع داریم و این دقیقا منطبق با یکدیگر بوده بلکه یکی هستند و دوگانگی آنها اعتباری است. اما علت این که ادراک یقینی از واقع را حق نامیده‌اند به معنای لغوی آن بر می‌گردد ما وقتی وجود خارجی چیزی را اثبات نمودیم آن امر برای ما ثابت می‌شود از طرفی حق در لغت یعنی ثابت. به این سبب معرفت یقینی انسان به امر واقعی را حق می‌گویند و حقیقت رابطه بین حق و واقعیت است. (ابراهیمیان، ۱۳۷۸ : ۳۷)

۲-۱- وانموده[1] و بازنمایی[2]

وانموده مبتنی بر این امر است که رسانه‌ها در ظاهر امر، چیزهایی شبیه واقعیت به جای واقعیت نشان می‌دهند. لذا نشانه‌ها و رمزها، دیگر به واقعیت بیرونی مرتبط نبوده و به چیزی دلالت نمی‌کنند. رسانه‌ها چنین وانمود می‌کنند که واقعیتی در کاراست و خود را شکل تقلیدی آن، نمودار می‌سازند. به عبارتی، وانمایی به این معنا است که نشانه‌ها فقط میان خود مبادله و عمل می‌کنند و ارتباطی به واقعیت ندارند.(مهدیزاده،۱۳۸۰: ۲۰)

وانمایی بر خلاف بازنمایی، نسبتی با واقعیت و مابازای در جهان خارج برای آن متصور نیست. بودریار این تفاوت را به این نحو بیان کرده است: " بازنمایی از این اصل آغاز می‌شود که نشانه و امر واقعی با یکدیگر برابرند. (این برابری گرچه آرمانی است، اماکماکان با اصل و نخستین خود یکی است). اما وانمایی تمامی ساختمان بازنمایی را به منزله چیزی که خود گونه‌ای وانمودن بیش نیست در برمی‌گیرد".(بودریار، ۱۳۷۴: ۹۱)

بر اساس مفهوم وانمایی، ما دیگر نمی‌توانیم حلقه ربطی بین حقیقت و افسانه، واقعیت و وانمایی، سطح و عمق بیابیم.(مهدی‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۸۰)

شاید مثال فیلم ماتریکس اثر "اندی و لری واچوفسکی"[3] مثال مناسبی باشد. در این اثر تا زمانی که شخصت‌های فیلم نگفته اند که این یک دنیای مجازی است، مخاطب متوجه این امر نمی‌شود.

چنانچه زیگمونت باومن[4] می‌گوید: همه وانموده‌ها دروغ و نیرنگ‌اند، اما وانموده مورد نظر بودریار نیرنگی است مضاعف! چیزی که اینجا با آن مواجه‌ایم، وانموده مرتبه دوم - یا اگر از پیشوند محبوب بودریار استفاده کنیم، بیش از حد وانموده است. از نظر بودریار نشان‌های دیداری ساخته شده توسط رسانه ها، واقعیت هایی هستند که با جهان واقع هیچ گونه رابطه ای ندارند. اینگونه نشانه‌ها گونه ای واقعیت ساختگی می‌سازند که تنها وانموده

---

1. .Simulation
2. representation
3. .Andy and Larry Wachowski
4. Zygmunt –Bauman(1925–2017)

خود هستند." آنچه در جامعه پست مدرن اتفاق افتاده، آن است که جامعه چنان وابسته به الگوها و نقشه‌ها شده است که، ما تماس خود با جهان واقعی مقدم بر نقشه‌ی آنرا قطع کرده‌ایم واقعیت به تقلید صرف از الگوی واقعی مقدم برجهان، تبدیل شده است. (همان)

۳-۱- رسانه، فیلم و واقعیت مجازی

واقعیت مجازی از مهمترین نظریاتی است که توسط بودریار در تحلیل رسانه‌ها و سهم او از نظریه اجتماعی را تشکیل می‌دهد. نشانه‌ها و وانموده‌ها در جامعه پست مدرن واجد معنا و اصالت‌اند و بواسطه سیر جامعه از مدرنیته که مرحله صنعت و متالوژی در جامعه است، به دوره پست مدرنیته و مرحله نمادین و وانمودگی، نظم نوینی را بوجود آورده است که از انگاره‌های گفتمانی مخصوص تبعیت می‌نماید. در توجیه و تبیین این تجربیات، بودریار از واژه واقعیت مجازی یا واقعیت اغراق آمیز استفاده کرده است. "به نظر بودریار واقعیت مجازی عبارت است از شرایطی که در آن انگاره‌ها جانشین واقعیت می‌شوند. ایشان با به کارگیری اصطلاح معروف مارشال مک لوهان یا انفجار از درون، مدعی است که در دوران کنونی مرز میان تصویر یا وانموده و واقعیت در معرض انفجار درونی قرار می‌گیرد و به طور کلی در راستای این جریان زمینه‌های واقعیت در معرض زوال قرار می‌گیرد". (ضیمران، ۱۳۸۹:۱۴۹)

بودریار برای روشن شدن سیر مدارج و شئون نشانه‌ها به چهار مرحله تاریخی اشاره کرده است. در مرحله نخست؛ نشانه عبارت است از بازتاب و پژواک واقعیت. درمرحله دوم؛ نشانه واقعیت بنیادین را پشت پرده ای از ابهام قرار می‌دهد که ظهور و رواج ایدئولوژی را با این مرحله مرتبط می‌داند و آگاهی کاذب را مصداق همین معنا تلقی می‌کند،

در مرحله سوم؛ نشانه غیاب واقعیت بنیادین را مستور می‌سازد. و در مرحله چهارم؛ نشانه هیچ مناسبتی با واقعیت ندارد. بلکه باید آن را صرف وانمودگی بدون مرجع فرض نمود. (همان، ۱۵۱)

از منظر بودریار انفجار درونی و فروپاشی معنا، یعنی:«مستحیل شدن یک قطب در قطب دیگر، اتصال کوتاه بین قطب‌های تمام نظام‌های متمایز معنایی، که منجر به محو شدن حد و حدود و تقابل‌های آشکار و در نتیجه یکی شدن رسانه و امر واقع می‌شود.

روابط میان آینه و تصویر، واقعیت و مجاز برحسب بار استحاله بخش نگاه متغیر است. نگاه انسان می‌تواند به فراسوی آینه گشوده شود به سوی ایهام آنچه در عین حال مکشوف و مستور است. می‌تواند مانند آگاهی متامل و بازتابنده، به تضاد دیالکتیکی آینه و تصویر محدود شود. می‌تواند از چارچوب خود خارج شود و انبوهی از صور خود مختار و ترکیبی، بیافریند مانند آنچه در مجازی سازی مشاهده می‌کنیم. خلق این صور وانمودسازی است. در این مورد مشخص، نبود پایگاه مادی یا محمل (یعنی آینه) و جایگزین شدن آن توسط تکنولوژی(ویدئوو...) موجب می‌گردد که تصویر تنها به خود دلالت داشته باشد و در نتیجه به وانمود و دروغ تبدیل شود. فقدان پایگاه مادی به معنای فقدان نگاتیو است (تصویر عکاسی یا سینما مستلزم نگاتیو است). در حالی که تصاویر تلویزیونی و ویدئویی، دیجیتالی و ترکیبی اند (یعنی تصاویری فاقد نگاتیو هستند). به عبارت دیگر نسخه اولیه ندارند. این تصاویر مجازی‌اند و مجازی به وجود نگاتیو، یعنی به نسخه اولیه واقعی و ملموس، پایان می‌بخشد. تسری این تصاویر مجازا بی پایان است، آن‌ها خود، بدون هیچ پایه و مبنایی در واقعیت یا تخیل ، خود را می‌آفرینند. وانمودسازی حاصل از وفور تصاویر فاقد نسخه اولیه، به جای توهم نشسته است. اما آیا توهم چیزی است جز فاصله مفیدی که موجب می‌گردد چیزها خود را به صورتی بنمایانند که در اصل نیستند؟ توهم نشانه ای به ما می‌دهد که نمی‌توانیم معنای آن را کشف کنیم اما در وانمودسازی، جنبه توهم آمیز نشانه از بین می‌رود و عملکرد آن بجا می‌ماند. عدم تمایز واقعی و غیر واقعی که توهم عامل آن بود، بدلیل نبود پایه و مبنا، جای خود را به عدم تمایز واقعیت و نشانه یعنی به وانمودسازی می‌دهد. هنگامی که این فاصله محو شود، دنیا عاری از آینه می‌گردد، تصاویر خود، کل واقعیت را در احاطه خویش می‌گیرند به طوری که اکنون اجسام سایه نمی‌افکنند، بلکه سایه‌ها جسم خود را می‌افکنند جسمی که هیچ نیست مگر سایه یک سایه. ما اکنون شاهد پایان توهماتیم، توهم دیگری، توهم خیر، توهم شر. همه این توهم‌ها در واقعیت از راه دور، در زمان واقعی، در تکنولوژی‌های پیچیده و پیشرفته محو می‌شوند. تکنولوژی‌های که ما را به سوی امر مجازی، به سوی ضد توهم، به سوی توهم زدایی کامل می‌برند. از نظر بودریار وانمودسازی پیامدهای مهم‌تری دارد که در اخلاق و تاریخ و موزه‌ای کردن گذشته و بت سازی، ظاهر می‌شود. در حیطه اخلاق، از دست

رفتن توهم، ما را از جایگاهی فراسوی نیک و بد، به محدوده‌ای فروتر از آن می‌برد. زیرا مفهوم ارزش گذاریِ جدید کاملا دگرگون شده، به جای ارزش‌های جدید، به صورت یک منحنی قهقرایی نشسته است. دیگر نه ارزش گذاری جدید وجود دارد و نه حل و رفع آن، آنچه هست تنها انحلال و عدم تمایز است. اکنون ناچاریم جای فراسوی نیک و بد به فروسوی نیک و بد اکتفا کنیم. اما در حیطه تاریخ حاصل از توهم زدایی ما را به نقطه آغاز باز می‌گرداند. این واقعیت به منزله پایان سیر خطی تاریخ است. انگار می‌خواهیم از پایان به آغاز باز گردیم و تاریخ را در جهت وارونه دوباره از سر بگذرانیم. از آنجا که جمود حافظه نسبت به ارزش ها، حقیقت و خطا بی‌اعتناست و دیگر معیاری برای پایه گذاری آن‌ها وجود ندارد تاروپود ارزش‌ها نیز در بی‌اعتنایی، همپایگی و بی‌معنایی از هم می‌گسلد و انسان به انکار کردن آنها و موزه‌ای کردن گذشته صرفا برای تکریم می‌پردازد. واقعی را به واقعی می‌افزاید و اطلاعات را به اطلاعات. نه گذشته را می‌شناسد و نه آینده را. زمان برای آن همواره زمان فعلی است. (شایگان،۱۳۸۸:۴۵)

۴-۱- تحلیل اندیشه ابن عربی

در جهان بینی ابن عربی، جهان و انسان بیش از دو ساحت دارند و در ساحت واسطه (خیال)، مراتب فراتر و فروتر به هم می‌رسند. خیال به مرتبه‌ای واسط میان مراتب اشاره دارد. خواه در عالم کبیر و خواه در عالم صغیر. در عالم کبیر که ساحت طبیعت در مرتبه‌ی نازل و ساحت مجردات در مرتبه عالی قرار گرفته، عالم مثال رابط و واسطهٔ این دو عالم است. در عالم صغیر نیز مرتبه خیال درست همین نقش را دارد یعنی خیال، واسطه میان عقل مجرد و بدن مادی است. هم خیال موجود در عالم صغیر و هم خیال موجود در عالم کبیر هر دو شان وجودی دارند و موجوداتی واقعی در عالم اند.(کربن،۱۳۸۴:۲۲) معنای نخست خیال در عرفان ابن عربی با معنای سایه و شبح هر چیزی که در آینه منعکس می‌شود مطابقت دارد و معنای عام خیال ، بر کل ماسوی الله اطلاق می‌شود. ماسوی الله همانند سایه و شبح وجود حق تعالی است و وجود حقیقی ندارد.(کاشانی،۱۳۷۰:۱۴۵)

تعبیر دیگری که ابن عربی برای ماسوی الله دارد حق متخیل است چه این که هویت

مطلق که غیب مطلق است، مظهر این کثرات حق است، یعنی خالق که متحقق بالذات و واجب الوجود بالذات است و این کثرات چون تطورات همان حق، حقیقی است به جهت قائم بودن به حق واجب بالذات، لذا می‌توان آن‌ها را حق متخیل نامید یعنی موجودات عین خارجیْ خیال و ظل هویت مطلقه اند.(خوارزمی،۲۴۷:۱۳۷۷) ویژگی این معنا تبدل در هر حال و صورت است و نهایت این که محل تجلی ذات حق یا در واقع تجلی حق در مراتبْ مختلف است. ویژگی دیگر آن مشابهت با خیالات انسان است که نیاز به تاویل و تعبیر دارند، ماسوی الله نیز نیازمند تعبیر و تاویل است به همین جهت بدان خیال گفته می‌شود. چه این که ابن عربی از ماسوی الله به ظل و سایه تعبیر می‌کند، هم‌چنان که ظل تابع شخص است ماسوی الله هم تابع حق است. ظل از جهتی عین حق است و از جهتی غیر حق است چه این که تعبیری رابطه بین خلق و حقْ ظریف تر و لطیف تر از نسبت سایه و شخص است. و می‌توان آن را به موج و دریا تشبیه کرد ازآنجا که وجود حقیقی حق است و وجود اضافی عاید به آن می‌باشد، می‌توان گفت که عالم و وجود اضافی متوهم است و این همان معنای خیال است. (قیصری،۶۹۸:۱۳۷۵)

معنای دوم خیال(خاص)، برعالمی حد واسط بین عقول مجرده و عالم ماده اطلاق می‌شود. ویژگی این عالم، برزخ بودن آن در بین مراتب هستی است. این دو عالم که دو سوی این برزخ قرار دارند یعنی عالم روحانی و جسمانی .با توجه به صفات متضادشان ضد یکدیگرند، صفاتی مثل نورانی و ظلمانی. مرئی و نامرئی. باطن و ظاهر. عالی و دانی. لطیف و کثیف. در هریک از موارد، خیال برزخی است بین دو طرف که اوصاف هردو را واجد است. لذا عالم خیال کبیر را نه این / نه آن یا هم این / هم آن باید توصیف کرد. نه نورانی است نه ظلمانی یا هم نورانی است و هم ظلمانی. نه نامرئی است نه مرئی یا هم مرئی نسبت به اجسام نورانی و نامرئی است نسبت به ارواح ظلمانی.(چیتیک،۱۱۴:۱۳۸۵)

این کاربردهای مختلف به منزله‌ی اشتراک لفظی خیال در این معانی نیست چرا که می‌توان مفهوم تجلی را به عنوان جامع مشترک معنایی منظور نمود. بدین ترتیب مفهوم اصلی و دقیق خیال همان تجلی است که در مراتب و ساحت‌های مختلف، مصادیق متفاوتی می‌یابد.

۵-۱- خیال در آثار ابن عربی

خیال به معنای بازنمایی

خیال به معنای بازنمایی، ادراک و بازتاب صورت‌های حسی توسط قوای حسی (بویایی، چشایی، بساوایی، شنوایی، بینایی) است. خیال آن‌ها را با قوه تخیل خود حفظ می‌کند و در زمانی که محسوس غایب است صورت‌های باقی مانده و تصویر شده را در خود می‌نمایاند. خیال به این معنا از قوای پنجگانه ادراکی انسان به حساب می‌آید. به این معنا خیال نمی‌تواند منفک از ادراک حسی باشد و در نتیجه نباید از آن انتظار داشت که برای ما نسبت به خدا، تحصیل معرفت کند.

در این معنا خیال صورت‌های حسی را بی کم و کاست بازنمایی و مجددا حاضر می‌کند " لایمسک الا ما له صوره محسوسه او مرکب من اجزاء محسوسه ترکبها القوه المصوره".(ابن عربی ،۱۴۲۰:۱۶۳)

خیال به معنای وانمایی

در این مرتبه خیال بعد از احضار صورت‌های حسی با تصرف در جزئیات به ابداع و تولید صور می‌پردازد، که در عالم واقع موجود نیستند. ذهن آدمی با جذب نشانه‌های صوری و محسوسات خارجی و با تصرف نوآورانه صورت‌های جدیدی خلق می‌کند. اهل هنر از این قوه و فعالیت‌های خلاقانه برای خلق اثر هنری استفاده می‌نمایند. خیال در این مرتبه چون از داده‌های حسی استفاده می‌نماید، موجب حصول معرفت و شناخت نیست " هو قوه تحفظ ما یدرکه الحس المشترک کلما التفت الیها فهو خزانه الحس المشترک".(جرجانی ،۱۹۳۸:۶۵)

خیال به معنای برزخ

این معنا از خیال از بنیادی‌ترین و محوری‌ترین واژه در مکتب او به حساب می‌رود و از این منظر" ابن عربی بزرگ ترین نظریه پرداز مسلمان در باب خیال است".(چیتیک،۱۳۸۴:۱۰۹)

ابن عربی در ساحت هستی شناسی، خیال را برزخ می‌نامد که حد فاصل بین پدیده‌های

عالم و حقایق آن‌هاست این برزخیت هم زمان وضعیت دوگانه و متضاد دارد. ضمن آنکه حد فاصل بین دو چیز است در همان حال حد واسط نیز هست. پس خیال پیوند دو سوی تمام عوالم دوگانه یا دو قطبی است.(اسپرهم،۱۱:۱۳۹۰) ابن عربی برای هستی، عوالم پنج گانه ای در نظر می‌گیرد و از آن بنام حضرات خمس یا مراتب وجود یاد می‌کند " حضرت اله (حضرت ارواح یا عالم مثال مطلق)، حضرت خیال یا عالم مثال مقید، حضرت حس، حضرت انسان کامل".(همان، ۱۱۵) اولین حضرت، محل حضور اسماء و صفات در ظل وحدت(احدیت و واحدیت)است. همچنین محل علم خفیه و سری الهی به اعیان ثابته. دومین حضرت، مکان حضور ملائکه و ارواح است در صورت خاص و هیات اصلی خود، بدون آنکه به شکل دیگری ظاهر شوند(حضرت مثال مقید یا خیال، حوزه تمثل‌ها، تروح‌ها و تجسدها). سومین حضرت حس عالم مادی است، با همه وسعت و تکثر محدود خود که در برابر وسعت و تکثر سه عالم فوق، مضیق و فقیر می‌نماید. حضرت انسان کامل، مقام جمع همه مراتب چهارگانه است در انسانی که واصل به حق بوده، خلیفه راستین او بر زمین می‌باشد. عالم مثال مقید را برزخ می‌نامد که در لغت عرب به هر مکان بین دو مکان دیگر اطلاق می‌شود. این پهنه مشتمل بر دو بخش است خیال متصل یا محل مشاهده رویاها و منافات. و خیال منفصل که در بیداری رویت می‌شود و دربردارنده وحی، الهام و ملاقات با اشباح و نفوس زندگان و مردگان است. آنچه در قلمرو خیال ظاهر می‌شود از حیث لطافت، به عالم مثال مقید یا حضرت ارواح شباهت دارد. حال آنکه از حیث محسوس بودن به عالم ماده و ناسوت مانند است. در حالی که عالم ارواح، مجرد و غیر محسوس است، عالم طبیعت مادی و محسوس است. " ثم اعلم ان العالم المثالی هو عالم روحانی من جوهر نورانی شبیه بالجوهر الجسمانی، فی کونه محسوسا مقداریا، و بالجواهر المجرد العقلی، فی کونه نورانیا، و لیس بجسم مرکب مادی و لاجوهر مجرد عقلی، لانه برزخ و حدفاصل بینهما، و کل ماهو برزخ بین الشیئین، لابد ان یکون غیرهما. بل جهتان، یشبه بکل منهما ماینا سب عالمه، الهم ان یقال انه جسم نوری فغایه ما یمکن من الطافه فیکون حدا فاصلا بین الجواهر المجرده الطیفه و بین الجواهر الجسمانیه المادیه الکثیفه". (جامی، ۵۵:۱۳۵۶)

برزخ یک واسط ویک فاصل خیالی است و تنها با خیال می‌توان پارادوکس ظاهری عوالم متناقض نما را نشان داد" مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان "(رحمن،۱۹)." و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم و لایتسائلون"(همان). وجود برزخی در اندیشه ابن عربی یعنی اینکه وجود خود برزخ است زیرا هم فاصل است و هم جامع. بین عقل و حس فاصله می‌اندازد و هم آن دو را بهم پیوند می‌دهد. عالم طبیعی و حقیقت اسماء و صفات الهی را بهم مرتبط می‌کند. پس وجود برزخ بین عالم ناسوت (واقع) و عالم اسماء و صفات الهی است. همین وجود خود برزخی دارد، بنام انسان کامل(وجود پیامبر اعظم که هستی از برای اوست). و وجود انسان کامل به عنوان برزخ، بدان جهت است که ظهور مادی عالم از بطون اسماء الهی نهفته در آن، در وجود انسان کامل عینیت یافته است " انسان، حادثی ازلی و کلمه ای فاصله و جامعه است".(قیصری،۵:۱۳۷۵)

۲. یافته‌ها

از چند ساحت می‌توان واقعیت مجازی و خیال ابن عربی را بررسی کرد.

نخست از منظر مفهوم شناسی، از این منظر می‌توان مفاهیم مشترکی را تحلیل کرد تا مدلول وجودی آن‌ها روشن شود. این مهم ذیلا با تحلیل تشابهات، مفهوم واقعیت مجازی و خیال انجام می‌پذیرد. دوم از منظر جایگاهی را که دومفهوم در سلسله مراتب وجود داشته، و تفاوتی که در آثار و نتایج دارند، انجام می‌گیرد. سوم، از منظر تمایزآن‌ها در عالم هستی، واقعیت مجازی و خیال چه نقشی در نظام هستی ایفا می‌کنند، آیا نقش آن‌ها مشابه هم است یا مغایر هم. این موضوع تحت عنوان تمایز واقعیت مجازی و خیال بررسی می‌شود.

۱-۲- تشابه واقعیت مجازی و خیال

واقعیت مجازی و خیال در دو مسیر موازی جریان دارد که در دنیای مجازی باهم منطبق و مقارن می‌شوند.از سویی عرفا و اهل بصیرت همواره جایگاه «صور متجسم» را فضایی خاص دانسته‌اند. گونه‌ای از فراواقعیت که گاه آن را جهان مثالی یا اقلیم هشتم، گاه عالم

صور مثالی و گاه مدینه‌های اعجاب انگیز و برزخی، جابلقا و جابلسا[۱] نامیده‌اند. آنانی که روحشان به کشف این عالم نائل شده و در عمق آن رخنه کرده و با خود دیگرشان رویارو شده‌اند. جغرافیای تمثیلی آن را ترسیم کرده‌اند و تنها کسانی به این قلمرو راه می‌یابند که رابطه زمان و مکان را واژگون کرده باشند به طوری که ظاهر باطن شود و باطن ظاهر. از سوی دیگر انقلاب الکترونیک در انتقال امواج با استفاده و دخل و تصرف در زمان واقعی از طریق تکنولوژی‌های جدید و به کمک رسانه‌ها موجب شده که سه صفت : «حضور همه جایی»،«آنیت و دیگرزایی»،«بی واسطه گی» (شکل شماره ۱)، صفات ذاتی این دو مسیر موازی شوند. استفاده از نور و سرعت آن، انحلال فضای جهان و زمان تاریخی را ممکن کرده است. نگاه ما به جهان، دیگرعینی نیست بلکه تله - ابژکتیف[۲] یعنی دوربینی است در واقع سرعت کنونی مثل سرعت عکس‌هایی است که با تله-ابژکتیف گرفته می‌شود و نماهای نزدیک و دور را هموار می‌سازد. این واقعیت؛ که زمان کنونی، کثرت زمان‌های محلی را از میان می‌برد و جغرافیا و تاریخ را نیز بی مبنا می‌کند.(شایگان،۱۳۸۰:۳۲۸) و مسیر زمانی، جبرا به زمان حال دایمی منتهی می‌شود و مسیر مکانی به دیگر جا یعنی به فضایی می‌رسد که جای آن را نمی‌توان معلوم کرد و در اصل در هیچ کجا واقع نیست، خود به خود عمق، برجستگی و حجم را از زمان و مکان می‌گیرد. در حالی که در زندگی ما که در محل ریشه دارد، زمان و مکان مفاهیمی حیاتی و بنیادی‌اند. از این رو شخصیت ما دو پاره و دو قطبی گشته، در یک سو زمان واقعی فعالیت‌های فوری و بلافاصله ما قرار دارد که در، هم اینجا و هم اکنون انجام می‌شوند در سوی دیگر، زمان واقعی فعالیت‌های برهم کنشی، که به کمک رسانه‌ها انجام می‌گیرد. این گونه فعالیت، به اکنون یعنی مدت زمان پخش برنامه‌های تلویزیونی بها

---

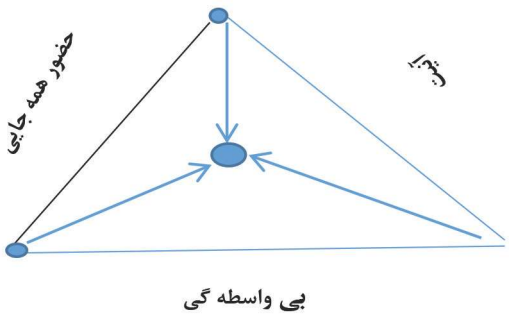
۱. این دو نام در منابع مختلف به صورت‌های گوناگون نقل شده است نظیر جابلقا و جابلسا، جابلقا و جابرسا، جابلق و جابلص، جابلق و جابرص و نیز جابلق و جابرس. از این میان، صورت جابلسا و جابلقا بیشتر متداول است.

شهرزوری در شرح حکمه الاشراق آورده است: "جابلق و جابرص و هورقلیا و هذه اسماء مدن فی عالم المثال، و قد نطق بها الشارع ﷺ، الا ان جابلق و جابرص مدینتان من عالم عناصر المثال و هورقلیا من عالم افلاک المثل" "و ذکر فی المطارحات ان جمیع السلاک من الامم المختلفه یثبتون هذه الاصوات لا فی مقام جابلقا و جابلسا بل فی مقام هورقلیا و هوالثالث الکثیر العجایب یظهر للواصل الیه روحانیات الافلاک و ما فیها من الصور المليحه و الاصوات الطیبه" (شهرزوری، ۱۳۸۰، ۵۷۴).

2 . tele-objectif

می‌دهد و در عوض به اینجا یعنی مکان دیدار بی التفات است. مثل کنفرانس از راه دور که در همه جا رخ می‌دهد و در اصل در هیچ جا رخ نمی‌دهد.(همان،۳۳۰)

مراد از این همه آن است که نشان داده شود که حضور همه جایی، بی واسطگی و آنی بودن که مشخصه‌های جهان جدیدند، مجازی اند. به معنایی زمینه ساز پیدایش امور غیر ملموس و غیرمحسوس‌اند. و ما را آماده ساحت‌های مجازی هستی می‌کنند. این که زمان موثر حضور و زمان حال واقعی یا یک لحظه تضادمند یا پارادوکسال باشد، این که فضای واقعی ناکجاآبادی[1] باشد که در اطلس ما جایی ندارد، این که شیوه‌های هستی سیال و ممتد باشد و ما بتوانیم در آن واحد همه جا باشیم و هیچ جا نباشیم، همه این‌ها به طرزی شگفت انگیز ما را به شیوه‌های هستی که عرفا از آن سخن گفته‌اند نزدیک می‌کند. شباهت‌ها واقعی و حیرت آور است این دو خط موازی و جادوی تکنولوژی پیشرفته و تجربه‌های فراحسی برخاسته از روش‌های مراقبه درونی، به هم می‌پیوندند تا دنیای تکنیکی - جادویی برون افکنند که معلوم نیست ادراک‌های فراحسی آن غالب است یا تکنیک‌های شگفت انگیز علمی و فنی آن.



■ شکل شماره۱؛ رابطه سه وجهی تشابه واقعیت مجازی و خیال

۱. تعبیر ناکجاآباد که در زبان فارسی رواج پیدا کرده است و گاهی در ترجمه اتوپیای یونانی به کار می‌رود و غالبا امرواهی از آن متبادر می‌گردد. نخستین بار در رساله فارسی آواز پر جبرئیل سهروردی به کار رفته است در آنجا مقصود نه یک امرواهی بلکه حقیقتی بس جدی به نام عالم عقل یا مینوست (نصر،۱۳۸۰:۲۱۱)

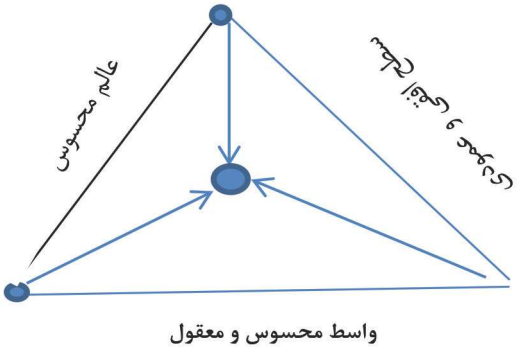
۲-۲- تفاوت واقعیت مجازی و خیال

شیوه مجازی‌سازی در جهان مجازی حاصل از انقلاب الکترونیک فضای سایبر[1]، با عالم مثال مشاهدات باطنی، باهم تفاوت دارند. چرا که به مرتبه واحدی از هستی تعلق ندارند. واقعیت مجازی در موضعی قرار دارد که به برکت تکنیک‌های دیجیتالی و انتقال امواج، در جهان محسوس مادیت می‌یابد. اما عالم مثال، واسطی میان محسوس و معقول است و تنها در برزخ مشاهدات باطنی متجلی می‌شود. یعنی در جایی که اجسام متروح و ارواح متجسد می‌شوند. این دو جهان در سطوح ادراکی واحدی جای ندارند. یکی علی‌رغم آن که زمان و مکان را در زمان واقعی درهم می‌فشرد، در سطح افقی یعنی محسوسات باقی می‌ماند در حالی که دیگری به عنوان نقطه انتقالی برای دستیابی به سطوح عالی تر مشاهده و بصیرت است. و در نتیجه اهمیت آن ناشی از جایگاه آن در مرتبه عمودی هستی است. واقعیت مجازی به گفته بودریار توهم را از میان می‌برد زیرا واقعیت را به واقعیت حاد، به وانمود تبدیل می‌کند اما عالم مثال از توهم تخیلی فعال می‌سازد که با عالم فرشتگان همسان و یکسان است.

واقعیت مجازی علی رغم شباهت هایی که با معرفت خیالی دارد از تمایزهای دوچندان با خیال برخوردار است و ما را به سطوح برتر هستی و لایه لایه آن نزدیک نمی‌کند. به عبارت دیگر به قول بودریار اجسام خود را نمی‌افکنند بلکه سایه‌ها (نمادها و نشانه ها) هستند که جسم خود را می‌افکنند و در محدوده محسوسات باقی می‌مانند، و قلمروهای جدید هستی را منزلت می‌بخشند. در این میان با زمینه دگربودگی و اجتماع نقیضین به نوعی تعالی رخدادها را به همزمانی سطوح گوناگون و موزائیک وار تبدیل می‌کنند که سبب می‌شود منازعه تفسیرهای هرمونتیک و جنبه‌های گوناگون آن را در سطوح مختلف برای ما فهمیده شود. و بیشتر در سطح افقی به صورت ریزوم‌وار باهم مرتبط می‌شوند. واقعیت مجازی بودریار به موازات افزایش ارتباطاتش با نشانه‌های دیگر، تغییر ماهیت می‌دهد و برحسب ارتباط های که میان نشانه‌ها و چیزها برقرار می‌سازد ابعاد متعدد می‌یابد. و در معانی دیگر عناصر فی نفسه نامتجانس و ناهمگون راگرد هم می‌آورد و سبب تحکیم مجموعه‌های می‌شود که شکل ثابتی ندارند و در میانه امور عمل می‌کنند و با مبدا و غایت کاری ندارند. این شیوه دگردیسی

1. cyberspace

از خصوصیات رسانه‌های جدید در زندگی مدرن امروزی است که ما را با هویت‌های مختلف روبرو می‌کند و آن‌ها را به جای واقعیت می‌نشاند. اما برعکس، خیال مارا به سطوح عمودی و لایه لایه واقعیت مجازی مرتبط و از منظومه ای رهسپار منظومه دیگر می‌نماید. (شکل شماره ۲)



■ شکل شماره ۲؛ رابطه سه وجهی تفاوت واقعیت مجازی و خیال

۳-۲- تفاوت در نتایج و آثار

واقعیت مجازی	از هیچ معنای ورای خود ناشی نمی‌شود و به هیچ مدلولی اشاره ندارد
	افسار گسیخته و آزاد است
	ناشی از هستی شناسی سکولار و آزاد است
	فقدان مرکزیت و سلسله مراتب
	در هر نقطه ای می‌تواند با هریک از نقاط دیگر اتصال یابد
خیال	دارای منشاء اثر است . سعادت و شقاوت ابدی انسان به آن وابسته است
	این جهان ظهور جهان حقیقی است
	ناشی از هستی شناسی الهی است
	نسبت به وجود حق لاوجود است ولی در عین حال دارای واقعیت و اثر نیز می‌باشد

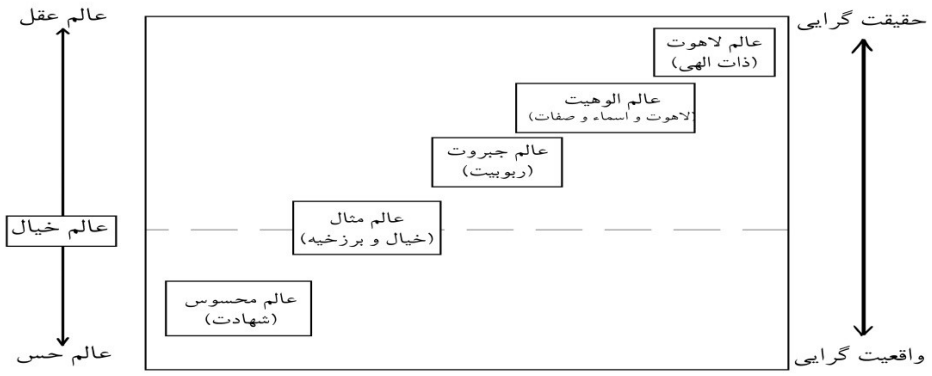
■ شکل شماره ۳

۴. نتیجه گیری

انسان با خیال متصل خود که وصل به خیال منفصل است، آثارهنری را خلق می‌نماید. و ارتباط معنادار ظاهر و باطن را برقرار و اصل تناظر زمین و آسمان را معنا می‌بخشد. ماده تصویر معناست و محسوس صورت متجسد معقول است و طبق قول خداوند انا لله و انا الیه راجعون اصل رجعت برگشت هستی به اصل خویش است و محسوس به معقول رجعت کرده و بواسطه اصل تناظر محسوس در معقول نظاره می‌کند تا هنر اصیل شکل بگیرد. و محسوس وقتی بازتاب معقول است که هنرمند مراحل سیر و سلوک اولیه (عبادت،ذکر،مراقبه) را طی نماید ونفس و ما سواها ، فالهمها فجورها و تقواها.قد افلح من زکها و قد خاب من دساها. نوع خیال مطرح در واقعیت مجازی ذاتا ناتوان از تصور سلسله مراتب موجودات است و واقعیت را صرفا مادیگرایانه و به یک ساحت واقعیت فرو می‌کاهد. و عقل را از وجود مراتب سه گانه صورت‌ها و انطباق با هریک از مراتب اولیه عالم اصغر دور می‌نماید (صور مادی عالم جسمانی با ادراک حسی، عالم ذوات عقلی با شهود والای عقلی و عالم فرشتگان و ارواح (صورمثالی) با فعل معرفتی نفس در مقام ادراک).

معرفت از طریق خیال که متعلق آن عالم واسطه است، از طریق صور آن عالم (عالم مثال) تبدیل موجودات مرئی به یک فهم ذاتا رمزی انجام می‌گیرد. و می‌توان مشخص کرد که عالمی که در مرتبه ای دون عالم عالی قرار گرفته، نماد آن است که به صورت موجودات مرئی در ساختار عالم طبیعت انعکاس یافته است.

در خیال ابن عربی عینیت مابعدالطبیعی هرمرتبه وجودش را از رتبه ای دیگر می‌گیرد که به لحاظ سلسله مراتب مافوق آن است و هر مرتبه که محاط بر مرتبه اسفل است امکانات آن مرتبه را متجلی می‌کند. و بر ماهیت نسبی مرتبه مادون صحه می‌گذارد و معرفت بشری را بر محور طولی که از مرتبه زمینی تا عوالم ملکوتی گسترده است قطب بندی می‌کند(جدول شماره۳)



جدول شماره ۳

این رویکرد به خیال مبنایی برای اثبات اعتبار خیالات و شعایر رمزی بدست می‌دهد. در خیال شهودی ابن عربی انطباق عالم طبیعی و الهی تایید می‌گردد. و اتصال مابعدالطبیعی که صور متکثر و متمایز در یک ذات ازلی واحد است متحد می‌گردد و به صورت رمزی حادث و به کمک نیروی تحول آفرین به مبادی اشیاء دست پیدا می‌کند.

خیال در نزد ابن عربی دارای منشا اثر است و سعادت و شقاوت انسان بسته به آن است. اما واقعیت مجازی افسار گسیخته و آزاد است. خیال ظهور آن جهان حقیقی است اما واقعیت مجازی از هیچ معنای والایی ناشی نمی‌شود و اشاره به هیچگونه مدلولی ندارد. خیال از مبانی هستی شناسی الهی سرچشمه می‌گیرد در حالی که واقعیت مجازی ناشی از هستی شناسی سکولار، کاملا رها و آزاد می‌باشد. خیال نسبت به ذات حق لاوجود ولی در عین حال دارای واقعیت و اثر است و برخلاف مجاز که فاقد مرکزیت و سلسله مراتب و فرماندهی است و در هر نقطه ای می‌تواند با نقاط دیگر اتصال پیدا بکند، از هستی شناسی لایه ای است. احساس وجود خداوند متعال و بقیه ظهورات، تجلی ذات حق است. واقعیت مجازی نمودسازی و حاصل از وفور تصاویر فاقد نسخه اولیه است و در حکم کشتن توهم و جایگزین شدن دنیای بیش از حد واقعی است که افراط در واقعیت آن را بیمار کرده است. جنبه توهم آمیز نشانه از بین رفته و عملکرد بجای آن نشسته است و نشانه ای به ما می‌دهد

که نمی‌توانیم معنای آن را درک کنیم. زمانی که این فاصله محو می‌گردد دنیا عاری از آیینه می‌شود و تصاویر خود، کل واقعیت را در احاطه خویش در برمی‌گیرد که پیامد آن، موزه ای کردن گذشته، بت سازی از گذشته و جمود و بی اعتنایی نسبت به ارزش‌ها می‌باشد.

در منظر ابن عربی واقعیت مجازی خود در سلسله مراتب واقعیت قرار می‌گیرد و نسبت به مرتبه بالاتر مجاز بوده و با مرتبه بالاتر است که معنا پیدا می‌کند و ذیل عوالم پنج گانه ابن عربی قابل درک است.

ابن عربی در پی نفی واقع نیست، بلکه می‌خواهد راه و رسم خروج از خواب، خیال و مجاز را به ما نشان دهد. و اسرار طریقت را بازگوید. الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا مردم در خوابند هرگاه بمیرند بیدار می‌شوند. یعنی در عالم خواب صورت‌هایی را می‌بینیم که با صورت‌های دنیای بیداری منطبق نیست. صورت‌های عالم خواب رمز و نمادهای است که باید تاویل شوند و برای ما معنایی محصل داشته باشند. از این روست که، رویاهای خود را نزد معبر می‌بریم که اگر درست تعبیر کند به آن صورتی می‌رود که واقعیت دارد و در عالم بیداری قابل فهم است. بدین سان با تعبیر از صورتی که در رویا ظاهر شده است به صورتی که در عالم بیداری معادل آن است عبور می‌کنیم و مآل صورت‌های ظاهر شده در رویا را پیدا می‌کنیم. بنابراین دنیا هم دنیای رمز و نماد است و برای فهم باید مآل معادل آن را پیدا کرد. به نظر ابن عربی هرچه در این دنیا ادراک می‌کنیم همان ادراک شخص خوابیده است بلکه دقیقا ادراکی است که در خواب صورت می‌بندد و آن خیال است. و دنیایی که مردم در آن زندگی می‌کنند شبکه پیچیده ای از نمادهاست که برای فهم آن‌ها باید مآل هر نمادی را پیدا کرد. هر چیزی در این دنیا نماینده یک حقیقت است که در باطن آن قرار دارد. صورت‌های ظاهر شده در این دنیا و واقعیت مجازی نیز باطن و مآلی دارد که باید به آنجا ره یافت و بواطن حقایق را دریافت و معنا کرد و واقعیت مجازی پسامدرنیته خود مجاز و باید به واسطه مراتب بالای طولی عوالم تعبیر گردد.

نوع خیال مطرح در واقعیت مجازی ذاتا ناتوان از تصور سلسله مراتب موجودات است و واقعیت را صرفا مادیگرایانه و به یک ساحت واقعیت فرو می‌کاهد. و عقل را از وجود مراتب

سه گانه صورت‌ها و انطباق با هریک از مراتب اولیه عالم اصغر دور می‌نماید. در حالی که در خیال ابن عربی عینیت مابعدالطبیعی هرمرتبه وجودش را از رتبه ای دیگر می‌گیرد که به لحاظ سلسله مراتب مافوق آن است و هر مرتبه که محاط بر مرتبه اسفل است امکانات آن مرتبه را متجلی می‌کند. و بر ماهیت نسبی مرتبه مادون صحه می‌گذارد و معرفت بشری را بر محور طولی که از مرتبه زمینی تا عوالم ملکوتی گسترده است قطب بندی می‌کند.

این رویکرد به خیال، مبنایی برای اثبات اعتبار خیالات و شعایر رمزی بدست می‌دهد. در خیال شهودی ابن عربی انطباق عالم طبیعی و الهی تایید می‌گردد و اتصال مابعدالطبیعی که صور متکثر و متمایز در یک ذات ازلی واحد است متحد می‌گردد و به صورت رمزی حادث و به کمک نیروی تحول آفرین به مبادی اشیاء دست پیدا می‌کند.

خیال در نزد ابن عربی از هستی شناسی لایه ای برخورداراست. احساس وجود خداوند متعال و بقیه ظهورات، تجلی ذات حق است. واقعیت مجازی نمودسازی و حاصل از وفور تصاویر فاقد نسخه اولیه است و در حکم کشتن توهم و جایگزین شدن دنیای بیش از حد واقعی است که افراط در واقعیت آن را بیمار کرده است. جنبه توهم آمیز نشانه از بین رفته و عملکرد بجای آن نشسته است و نشانه ای به ما می‌دهد که نمی‌توانیم معنای آن را درک کنیم .زمانی که این فاصله محو می‌گردد دنیا عاری از آیینه می‌شود و تصاویر خود، کل واقعیت را در احاطه خویش در برمی‌گیردو پیامدهای آن، موزه ای کردن گذشته، بت سازی از گذشته و جمود و بی اعتنایی نسبت به ارزش هاست.

در منظر ابن عربی واقعیت مجازی خود در سلسله مراتب واقعیت قرار می‌گیرد و نسبت به مرتبه بالاتر مجاز بوده و با مرتبه بالاتر است که معنا پیدا می‌کند و ذیل عوالم چهارگانه ابن عربی قابل درک می‌باشد.

در رسانه و فیلم، جهان مجازی، جهانی است که همه چیز تحت کنترل و بازنموده است، قوانین و معیارها فردیت انسان را تحت سیطره خود درآورده است و با خلق واقعیت جدید که ترکیبی از رفتارهای جامعه و تصاویر رسانه هاست معانی نمادی و نشانه ای را بازتاب می‌دهد. در این دنیا، اشیاء و نمادها از معانی ثابت منفک و مفاهیم جدیدی پیدا کرده

اند. اصطلاح هایی همچون سینمای واقع گرایانه یا اکسپرسیونیستی به فراموشی سپرده شده است و جهانی که بر پرده سینما نقش می‌بندد خودش تصویر است و واقعی نیست. به عبارتی تصویر تصاویر را نشان می‌دهد.

رسانه و سینما (و به طور کلی هنر) از دیدگاه ابن عربی ابزاری برای گذشتن از عالم واقع و ترسیم دنیایی فراتر از آن بکار می‌رود. واقعیت خلق شده توسط رسانه‌ها از نظر ابن عربی ، خود در عداد واقعیت دیگر، در سطوح عمودی و سلسله مراتب عوالم دیگر قرار می‌گیرد. محسوس (نمادها و نشانه ها) آنگاه به حقیقت می‌نشیند که معقول به حقیقت نشسته باشد. در غیر آن تصور دیدن حادث شده است. حقیقت در آن است که امر معقول را در محسوس پیدا کنیم .ذاتی عالم محسوس همواره رو به کمال است و گرایش به کمال داشتن فطری عالم است و این ضرورتی است که نسبت معقول به محسوس را توجیه می‌کند. اصل هنر (رسانه ، فیلم) در آن است که هنرمند با اشراف به صورت معقول، آن را در نمادهای محسوس ارائه کند که زان هنر نقش و نماد است. صورت محسوس بازنمایی شده در فیلم و رسانه از دیدگاه ابن عربی و لو مجاز است اما رجعت آن به اصل خویش است. و به واسطه اصل تناظر، محسوس باید در معقول نظاره کند تا سینما و رسانهٔ اصیل شکل بگیرد.

منابع

قرآن کریم
۱. ابراهیمیان، حسین(۱۳۷۸) " معرفت شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غرب " قم. انتشارات دفتر تبلیغات
۲. ابن عربی، محی الدین(۱۴۲۰)"الفتوحات المکیه"قاهره.دارالصاد
۳. اسپرهم، داود(۱۳۹۰)"نقش خیال در فرآیند ادراک از نظر ابن عربی .حکمت و فلسفه" سال هفتم شماره۲
۴. بودریار، ژان(۱۳۷۴)"وانموده‌ها " مترجم مانی حقیقی.تهران .مرکز
۵. بیگ پور، رضا(۱۳۹۰)"حقیقت و معنا در فلسفه تحلیلی معاصر" تهران، انتشارات حکمت
۶. پاکباز، رویین(۱۳۸۱)"دائره المعارف هنر، تهران" تهران، انتشارات فرهنگ معاصر
۷. جامی، عبدالرحمان(۱۳۵۶)"نقدالنصوص فی شرح الفصوص الحکم" تهران، انجمن حکمت و فلسفه
۸. چیتیک، ویلیام(۱۳۸۵)"عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان" ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس
۹. خالقی، مراد(۱۳۸۲)"قدرت، زبان و زندگی روزمره" تهران، گفتمان
۱۰. خوارزمی، تاج الدین (۱۳۷۷)»شرح فصوص الحکم خوارزمی» قم.بوستان کتاب
۱۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی(۱۳۸۰)"آواز پر جبرئیل" تصحیح: سید حسین نصر، تهران، انتشارات پژوهشگاه
۱۲. شایگان، داریوش(۱۳۸۸)"افسون زدگی جدید"ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فروزان روز
۱۳. شهرزوری، محمدبن محمود(۱۳۸۰)"شرح حکمه الاشراق" تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۴. ضیمران، محمد(۱۳۸۲)»بودریار و واقعیت مجازی»کتاب ماه ادبیات و فلسفه شماره۷
۱۵. طباطبایی، محمدحسین(۱۳۶۲)"بدایه الحکمه، قم" جامعه مدرسین
۱۶. فرهادپور، مراد(۱۳۷۵)"مضامین و ساختارهای دیالکتیک روشنگری"فصلنامه ارغنون، شماره،۱۴
۱۷. قیصری، داود(۱۳۷۵)"شرح فصوص الحکم"به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران انتشارات علمی و فرهنگی

۱۸. کاشانی، عبدالرزاق(۱۳۷۰)"شرح فصوص الحکم"تصحیح مجیدهادی زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
۱۹. کربن، هانری (۱۳۸۴)»تخیل خلاق در عرفان ابن عربی» ترجمه ماشااله رحمتی، تهران، جامی
۲۰. مهدی زاده، محمد(۱۳۸۹)»نظریه‌های رسانه» تهران، انتشارات همشهری
۲۱. هومر، شون(۱۳۹۰)"ژاک لاکان"ترجمه محمدعلی جعفری، تهران، ققنوس