

جایگاه عالم مثال

در فلسفه سهروردی

حسن احمدی، استادیار دانشگاه شهید بهشتی

سید محمد رضا حسینی خامنه، دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

عالم مثال عالمی است که نخستین بار بوسیله شیخ اشراق به فلسفه اسلامی راه یافت. این عالم واسطه ایست بین عالم ماده و عوالم مجرد از ماده و بهمین دلیل نقش یک حلقه اتصال را بازی میکند که از خصوصیات عوالم فوقانی و تحتانی بهره مند است و بهمین دلیل عالم عجائب خوانده میشود. این عالم در فلسفه سهروردی کارکردهای متعددی دارد که از جمله آنها میتوان به توجیه قیامت و رستاخیز و تبیین مسئله وحی و توضیح معجزات اولیا اشاره کرد. درباره نحوه تعامل عالم مثال و عالم ماده نیز بایستی گفت براساس کلام سهروردی میتوانیم صور عالم ماده را ظهور صور مثالی بدانیم که در عالم مثال موجودند و در اینجا است که به مفهوم «تمثل» برمیخوریم که توضیح آن با کمک عالم مثال آسان مینماید. نوع ارتباط خیال متصل و خیال منفصل نیز از زمره مسائلی است که در اینجا مطرح میشود. این ارتباط دوطرفه است بطوری که خیال انسان هم از خیال منفصل تأثیر میپذیرد و هم روی آن اثر میگذارد.

کلیدواژگان

عالم مثال

برزخ

خیال

تجرد

قیامت

معجزه

وحی

ماده

پیشگفتار

مقاله حاضر درصدد بررسی و تبیین یکی از عوالمی است که قدمت بحث درباره آن از لحاظ تاریخی به ایران باستان میرسد و در فلسفه و بویژه عرفان اسلامی از اهمیت شایانی برخوردار است. این عالم همچنین قابلیت‌های کلامی زیادی نیز داشته و میتواند راه حل بسیاری از مسائل غامضی باشد که قرن‌ها متکلمان را به چالش کشیده است. لیکن با همه این اوصاف، هنوز آنگونه که شایسته آنست مورد توجه قرار نگرفته است و آثاری که در این رابطه منتشر میشود غالباً به گزارشی از گفته‌های سهروردی یا شارحینش و بعضاً مقایسه آن‌ها با آراء دیگر فلاسفه اکتفاء میکنند و کمتر دیده میشود اثری تحلیلی در این رابطه نوشته شود. لذا در این مقاله سعی شده است علاوه بر بررسی آراء شیخ، نگاهی هم به ملزومات و کاربرد احتمالی این نظریه در ارتباط با مسائل مختلفی که بعضاً در زمان خود سهروردی مطرح نبوده است، داشته باشیم. از آنجا که سهروردی خود درباره برخی مسائل صرفاً به اشاراتی گذرا اکتفا کرده است و در آثار وی نمیتوان

عبارات روشنی درباره آنها بدست آورد، لذا مناسب دیدیم در پاره‌ی موارد از ابن عربی برای توضیح این مسائل مدد بگیریم، چرا که بنظر میرسد این دو شخصیت عرفانی فلسفی، هرچند ظاهراً در دو حوزه متفاوت زیست کرده‌اند اما در حقیقت در یک سنت قرار دارند و علاوه بر اینکه اختلاف زمانی بین آنها اندک است، تشابهات فراوانی نیز بین آراء آنها دیده میشود.

نکته دیگری که در ارتباط با این مقاله وجود دارد اینست که گاهی در آن با مسائلی روبرو میشویم که نهایتاً پاسخ قطعی به آنها داده نشده است و صرفاً احتمالات مختلف بیان گردیده است. این شامل مسائلی میشود که یا سهروردی جواب واضحی به آنها نداده است و یا اساساً در فلسفه او مطرح نشده‌اند.

عالم مثال و ویژگیهای آن

عالم مثال یا خیال منفصل عالم سومی است که بعقیده سهروردی بین عالم ماده و عالم انوار اسپهبدیه یعنی عالم نفوس قرار دارد و علت ایجاد آن برخی از عقول عرضیه - انوار قاهره - هستند.^۱ شیخ اشراق این عالم را با عالم ملکوتی که متصوفه از آن نام برده‌اند، یکی دانسته است. وی پس از معرفی این عالم، بلافاصله این نکته را خاطر نشان میکند که مثل معلقه موجود در آن عالم غیر از مثل افلاطونی هستند؛ مثل افلاطونی نوریه هستند در حالی که مثل معلقه اینگونه نبوده شامل مثل ظلمانی نیز میشوند که اشقیاء با آنها عذاب میگردند و انسان با دیدن آنها که از قبیل شیاطین و اجنه‌اند به هراس می افتد.

حقیقت عالم مثال بگونه‌ایست که بسبب نبودن ماده در آن، اجتماع صورتها (یا مثالها) در یکجا ممکن است، بدون اینکه از اجتماع آنها محالی لازم آید،

زیرا آنها ماده‌ی ندارند که از تداخل آنها جلوگیری کند و با هم تراحم پیدا کنند.

شیخ اشراق عالم مثال را عالم هشتم میداند. او جهانهای (عوالم) مقداری را به هشت اقلیم (قسمت) تقسیم میکند که هفت اقلیم آن در عالم مادی است و هشتمین اقلیم در وراء عالم محسوسات قرار دارد. اشاره‌هایی که سهروردی و دیگر عرفا به نقش مقادیر و کمیات در آن عالم میکنند، شاید کلیدی باشد برای فهم فلسفه‌هایی که برای اعداد ریاضی نقش ایجاد می‌کنند و مانند فیثاغورس همه عالم را متشکل از اعداد میدانند. عرفایی مثل ابن عربی نیز از وجود مقادیر در این عالم سخن گفته‌اند تا آنجا که برخی حکما عنوان این عالم را عالم مقادیر نهاده‌اند.

شیخ اشراق عالم مثال را به دو بخش عالم عناصر و عالم افلاک تقسیم میکند و به تبعیت از ایرانیان باستان عالم افلاک را هورقلیا و عالم عناصر را جابلقا (یا جابلق) و جابلسا (یا جابلس) نامگذاری میکند و میگوید اینها شهرهایی از هزاران شهر عالم مثال هستند. درباره ریشه کلمه «هورقلیا» عقائد مختلفی وجود دارد و برخی محققان اصل آن را لغتی عبری دانسته‌اند که بمعنای «تشنه بخار» بوده و احتمالاً از مفهوم «قروهر» در ایران باستان گرفته شده است.^۲ درباره جابلقا و جابلسا نیز باید گفت هرچند این دو واژه غالباً با هم ذکر میشوند ولی در حقیقت دو شهر جداگانه هستند:

... جابلقا در جانب شرق ارواح واقع است که برزخ است میان غیب و شهادت و مشتمل

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶، ص ۳۶۳.

۲. معین، محمد، مجموعه مقالات، تهران، انتشارات معین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۹۸.

است بر صور عالم... و جابلسا شهری است در غایت بزرگی در مقابل جابلقا که ارواح بعد از مفارقت نشئات دنیویه باید در آنجا باشند و صور اعمال و اخلاق حسنه و سیئه که در دنیا کسب کرده‌اند در آنجاست و مردم شهر جابلقا لطف و اصفایند؛ زیرا که مردم جابلسا بحسب اعمال و اخلاق ردیه‌یی که در نشئت دنیویه کسب کرده‌اند، بیشتر آن باشد که مصور به صور مظلومه هستند.^۲

همانطور که در این عبارت نیز دیده میشود عالم مثال دارای مراتب طولی بوده و دست کم از سه طبقه تشکیل میشود که در طبقه سافل آن جابلسا، در طبقه متوسط جابلقا و در طبقه اعلی آن هورقلیا قرار دارد. عباراتی نیز وجود دارد که اشاره به یکی بودن جابلسا و جابلقا میکند و تفاوت آنها را تنها در قوس صعود و نزول میداند. اما مشکل دیگری در اینجا مطرح میشود و آن اینکه اگر آنطوریکه شارحین سهروردی میگویند شهرهای جابلقا و جابلسا را عالم عناصر موجود در عالم مثال بدانیم، این مطلب با وجود نفوس در این شهرها که در عبارات فوق بیان گردیده است، ناسازگار بنظر میرسد.

مسئله دیگری که برخی در رابطه با عالم مثال مطرح میکنند مسئله نحوه تقرر اعراض در آن عالم است. مسئله را بدین شکل میتوان مطرح کرد که بدلیل احتیاج اعراض به ماده و محل و از طرفی نبودن ماده در عالم مثال بناچار بایستی قائل شویم که اعراض این عالم در آن عالم قائم بذات هستند. البته این عبارت با تعریف عرض - اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع - تناقض دارد؛ زیرا عرض ذاتاً چیزیست که استقلال ندارد و نیازمند موضوع است اما اگر بگویم اعراض آن عالم جواهرند، این نزاع لفظی

■ عالم مثال یا خیال منفصل عالم سومی است که بعقیده سهروردی بین عالم ماده و عالم انوار اسپهبدیه یعنی عالم نفوس قرار دارد و علت ایجاد آن برخی از عقول عرضیه - انوار قاهره - هستند. شیخ اشراق این عالم را با عالم ملکوتی که متصوفه از آن نام برده‌اند، یکی دانسته است.

خاتمه مییابد. لیکن مسئله دیگری وجود دارد که هنوز بی جواب مانده است و آن اینکه آیا ماده تنها محل ممکن برای اعراض است؟ و عبارتی دیگر آیا جایی که ماده نباشد هیچ عرضی وجود نخواهد داشت؟

پاسخ نگارنده این مقاله به این سوال اینست که اگر در معنای عرض دقت کنیم، خواهیم دید که عرض در واقع وصف و نعت جوهر است و جوهر نیز منوع و موصوف آنست و بتعبیر ارسطو، جوهر آنچیز است که محمول واقع نمیشود، زیرا محمول وصف موضوع است. اگر اینگونه به مسئله جوهر و عرض بنگریم، خواهیم دید که هر موصوف و جوهری لزوماً مادی نیست. بعنوان مثال علت بودن برای شیء، یک عرض از مقوله اضافه است ولی وصف مجردات نیز واقع میشود. پس اگر فرض کنیم اعراض تنها در ماده حلول میکنند و در آن عالم بدلیل نبود ماده، اعراض بصورت قائم بذات و جوهرگونه در می‌آیند، دست کم از توجیه مقولات اضافی ناتوان خواهیم بود؛ زیرا اضافه نسبتی است بین حداقل دو چیز و در حقیقت عین ربط و وابستگی است. پس اگر بصورت امری واحد و مستقل درآید دیگر نام آن اضافه نیست.

۳. کرین، هانری، ارض ملکوت، تهران، طهوری، ۱۳۸۳، ص ۲۳۷.

■ هرچند عالم مثال، مجرد از ماده است اما اینگونه نیست که در آن هیچیک از آثار ماده نیز وجود نداشته باشد؛ زیرا مجرد آن مجرد تام نیست بلکه مجرد از جرمیت و کثافت ماده است نه از خواص ماده، لذا اشکالی ندارد لوازم ماده از قبیل زمان، مکان و حرکت در آنجا موجود باشند.

مجردات تام بدانیم و بگویم چون اشیاء آن عالم از مجرد محض مبرا میباشند و خواص ماده را دارند، تخصصاً از این قاعده خارج هستند.

یکی از مواردی که سهروردی بارها به آن اشاره میکند اتمیت و کامل بودن احساسات در آن عالم است. راز تمام بودن لذتها و رنجهای نبودن ماده است؛ زیرا ماده همیشه محدودیتزاست و وقتی موجودات مثالی در قالب مادی در می آیند دچار محدودیت میشوند لیکن در آن عالم بخاطر مجرد نسبی که بلحاظ وجودی از ماده دارند، بلحاظ احساسی نیز برای یک لذت حدی وجود ندارد و لذات به همراه خود المی ندارند بلکه لذت محضند، همانطور که آلام نیز آلام محضند. در خوابها میتوان این امر را بوضوح مشاهده نمود.

آنچه تا اینجا بیان شد ویژگیهای عالم مثال بود که پیش از سهروردی کسی آنرا عالمی مستقل بشمار نیاورده بود و پس از او نیز بسیاری مطلقاً انکار کردند و حتی به تمسخر گرفتند. فارابی نخستین کسی بود که بطور جدی به این عالم پرداخت و در ساخت و

نکته دیگری که ممکن است گاهی از آن غفلت کنیم اینست که هرچند عالم مثال، مجرد از ماده است اما اینگونه نیست که در آن هیچیک از آثار ماده نیز وجود نداشته باشد؛ زیرا مجرد آن مجرد تام نیست بلکه مجرد از جرمیت و کثافت ماده است نه از خواص ماده، لذا اشکالی ندارد لوازم ماده از قبیل زمان، مکان و حرکت در آنجا موجود باشند، کما اینکه در اکثر توصیفاتی که از آن عالم میشود شواهدی بر وجود آنها دیده میشود.

حتی بنظر میرسد مانعی نداشته باشد به اجسام مثالی عاری از ماده معتقد شویم که تنها ابعاد ثلاثه دارند و بگویم اینها هستند که معروض کم و کیف و دیگر اعراض واقع میشوند، مانند جسم تعلیمی که در هندسه از آن بحث میشود. (این میتواند تائیدی بر آنچه درباره تسمیه این عالم به عالم مقادیر گفته شد، باشد، زیرا هندسه علم مقادیر متصل و جسم تعلیمی محل مقدار متصل است.)

مسئله دیگری که در رابطه با موجودات عالم مثال مطرح است، اینست که اگر همه آنها مجرد دارند باید علم نیز داشته باشند، یعنی علاوه بر نفوس انسانها و اجنه که در آن عالم هستند، مثل عناصر و دیگر اشیاء هم که در زمره جمادات یا نباتات هستند باید دارای علم باشند؛ زیرا نزد فلاسفه اسلامی قاعدهایی هست که میگوید هر مجردی عالم است.

سهروردی درباره نفوس حیوانات در آن دنیا چنین میگوید: «... و اما حیواناته علی اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقه کانسان عالم مثال»^۴ ولی درباره عناصر و مرکبات عالم مثال معتقد است که آنها نفوس ندارند بلکه فقط رب النوع دارند و بنابراین نمیتوانند علم داشته باشند. این مسئله مجرد آنها را زیر سؤال میرد مگر آنکه مجرای قاعده فوق الذکر را تنها

۴. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، به همراه تعلیقات ملاصدرا، قم، انتشارات بیدار، بی تا، ص ۴۹۱.

خلاقیت خیال به توضیح نحوه وقوع معجزات، کرامات و سحر ساحران میپردازد. البته توضیحات وی در این رابطه بنظر مستوفی نمیرسد. ایشان مقامی را تحت عنوان «مقام کُن» معرفی میکند که عارف در آن مقام در مجرای اراده خداوند و مانند خود او به خلاقیت میپردازد.

۵. توضیح تمثیل ملائکه و دیگر موجودات مثالی در عالم مادی:

موارد زیادی در قرآن و دیگر روایات وجود دارد که دال بر تجسم فرشتگان و دیگر موجودات عوالم بالا میباشد که از این میان برخی ممکن است متعلق به خود آن عالم باشند و برخی از عوالم بالاتر، مثل تمثیل حضرت جبرئیل بصورت دحیه کلبی و تجسم هاروت و ماروت، یا مواردی مثل رؤیت اجنه و ارواح که همگی بنظر سهروردی نیازمند قبول عالم مثالند.

۶. نقش وجود شناختی عالم مثال:

شاید خود سهروردی وقتی طرح چنین عالمی را میریخت به این مسئله فکر نمیکرد که ممکن است این نظریه او یکی از قدیمیترین مشکلات فلسفی یعنی ربط حادث و قدیم و در واقع ربط عالم مجردات محض و عالم مادی را حل کند و یا دست کم کلیدی برای حل آن باشد؛ زیرا خیال در معنای عام آن که شامل خیال متصل و منفصل هر دو میشود، دارای این ویژگی است که محسوسات را روحانیت و امور روحانی را جسمانیت میبخشد و نقش واسطه را در این میان ایفا میکند. این واسطه گری باعث میشود که به قول ابن عربی عالم مثال دارای خصوصیتی متضاد و بعضاً متناقض باشد و شاید بهمین دلیل است که سهروردی و ابن عربی از میان عوالم موجود، تنها عالم

خیال را عالم عجایب میخوانند و باز شاید برای فرار از قبول همین قسم تناقضات باشد که عده‌یی به وجود مستقل این عالم تن در نمیدهند. ابن عربی مینویسد: «در هستی چیزی پیچیده‌تر از مشتبه شدن خیال به حس نیست...»^۸ و احتمالاً بدلیل همین پیچیدگی و اجتماع اضداد است که برخی محققان معتقدند، آنجا عالم هم این / هم آن یا نه این / نه آن است.^۹

بهمین ترتیب ما میتوانیم همانطور که در عالم کبیر برای خیال منفصل نقش واسطه قائل شدیم در عالم صغیر نیز برای خیال متصل نقشی واسطه در نظر بگیریم، زیرا همانطور که در عالم کبیر دو عالم کاملاً متضاد مجرد و مادی داریم که نیاز به نوعی حلقه اتصال دارند، در عالم صغیر انسانی نیز دو مرتبه کاملاً متفاوت وجودی (روح و بدن) داریم که نحوه تعامل آنها نیازمند تبیین است.^{۱۰}

چنانکه گفته شد، خود سهروردی به این نقش میانجیگری عالم خیال اذعان نمیکند بلکه این برداشتی است که ما میتوانیم از سخنان او بکنیم. شاید ابن عربی اولین کسی باشد که به این نقش عالم خیال توجه داشته است. ویلیام جیتیک درباره معانی خیال از نظر ابن عربی مینویسد:

خیال اگر بعنوان واقعیتی در محدوده عالم

۸. ابن عربی، الفتوحات المکیه، قاهره، دار صادر، بیتا، ج ۳، ص ۵۰۷.

۹. جیتیک، ویلیام، عوامل خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴.

۱۰. از عبارات سهروردی بر می آید که روح در نظر وی غیر از نفس است. ظاهراً روح مرتبه‌یی مجردتر از نفس دارد و همان نفخه الهی است در حالی که وظیفه نفس صرفاً تدبیر بدن است. ابن تفسیر با نظریه جسمانیه الحدوث بودن نفس کاملاً سازگار است. شاید هم بتوان گفت که در این دیدگاه روح عبارتست از نفس ناطقه و نفس تنها عبارتست از نفس حیوانی که البته نفس نباتی را هم در خود دارد.

پرداخت ماهیت قوه خیال در فلسفه اسلامی نقش بسزایی داشت؛ او نیز عالم مثال را نپذیرفت. ابن سینا نیز موضعی همانند موضع او اخذ کرد. برخی دیگر نیز مانند ملاصدرا آن را با جرح و تعدیلهایی پذیرفتند. صدرالمتألهین تلاشهای بسیاری در اثبات تجرد خیال کرد و معتقد شد که پس از مفارقت نفس، خیال نیز بعنوان جزئی از آن همراه نفس محشور میشود؛ اما او وجود عالم مستقلی به نام عالم خیال منفصل را نپذیرفت و آنرا در صقع وجودی نفس موجود دانست.^۵ سهروردی توانست با مطرح کردن این عالم تا حدود زیادی دو ساحت عقل و نقل را آشتی دهد. پس از وی منتقدین زیادی با گرایشهای مشائی و با تمسک به مبحث هیولی و صورت سعی در اثبات امتناع تحقق صورت بدون ماده داشتند لیکن مبانی آنها مبانی مشائی بود که سهروردی به بسیاری از آنها اساساً قائل نیست؛ زیرا همانطور که میدانیم سهروردی منکر هیولی است.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که کارکرد عالم مثال در فلسفه سهروردی چیست و او چه مسائلی را اعم از مسائل کلامی و فلسفی با توسل به این عالم می‌خواهد حل کند؟ این سؤالی است که در بخشهای بعد بیشتر به آن خواهیم پرداخت، لیکن اجمالاً در اینجا به برخی از آنها اشاره میکنیم:

۱. توجیه قیامت و بعث اجساد:

شیخ اشراق مینویسد: «... و به تحقق بعث الاجساد...»^۶ ایشان با مطرح کردن این عالم هم‌احوال نفوس را بعد از موت تبیین میکند و هم زمینه را برای اثبات معاد جسمانی مهیاءتر می‌سازد. او اقسام نفوس را بعد از مرگ برشمرده، احکام مربوط به هر یک را بیان میکند.

■ سهروردی توانست با مطرح کردن این عالم تا حدود زیادی دو ساحت عقل و نقل را آشتی دهد. پس از وی منتقدین زیادی با گرایشهای مشائی و با تمسک به مبحث هیولی و صورت سعی در اثبات امتناع تحقق صورت بدون ماده داشتند لیکن مبانی آنها مبانی مشائی بود که سهروردی به بسیاری از آنها اساساً قائل نیست.

۲. تبیین کیفیت وحی و رؤیاهای صادقه:

سهروردی و دیگر عرفا معتقدند انسان با کمک خیال خود این توان را دارد که در خواب و یا حتی بیداری به عالم مثال متصل شود و حقایق را در آن عالم مشاهده کند. حقیقت وحی و رؤیای صادقه نیز همین است، یعنی عبور حقایق معنوی متعالی از عالم خیال و به تن کردن جامه زبان.

۳. توضیح حقیقت وجودی اجنه و نحوه وجود آنها:

سهروردی معتقد است موطن موجوداتی مثل جن و شیطان و البته برخی فرشتگان، عالم مثال است. همچنین نکته عجیبتری را بیان میدارد و آن اینکه نفوس خبیثه انسانی نیز بعد از مفارقت بدن به جرگه آنان می‌پیوندند.^۷ ایشان مکان این موجودات را واقع در طبقات پایین عالم مثال میدانند.

۴. تبیین و تشریح معجزات انبیا، کرامات اولیا و سحر ساحران:

شیخ اشراق با کمک این عالم و با بهره‌گیری از

۵. همان، ص ۴۷۰.

۶. سهروردی، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴.

۷. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۹۲ و

صغیر انسانی در نظر گرفته شود به دو معنا بکار می‌رود... معنای اول خیال همان نفس است... که واسطه بین روح نورانی و مجرد و جسم ظلمانی و کثیف است... خیال مربوط به عالم صغیر در دومین معنا کمابیش با یکی از قوای نفس منطبق است که در انگلیسی نیز به همین نام^{۱۱} خوانده می‌شود و آن قوه خاصی است از نفس که بین امور روحانی و جسمانی ارتباط برقرار می‌سازد. این قوه از یکسو امور جسمانی را که محسوسند تجرید کرده در حافظه ذخیره می‌سازد و از سوی دیگر امور مجرد را که با قلب ادراک می‌شوند تجسم می‌بخشد...^{۱۲}

همانطور که دیده می‌شود در این عبارت، خیال به دو معنا فرض شده است؛ یکی واسطه بین نفس و بدن و دیگری واسطه نفس و خود نفس، یعنی دو مرتبه مختلف از نفس که عبارتند از محسوسات مدرکه و معقولات؛ یعنی تصویرسازی برای مجردات و مجرد ساختن تصاویر حسی.

عالم مثال و عالم ماده

پس از بیان ویژگی‌های عالم مثال این سؤال پیش می‌آید که رابطه آن با عالم ماده‌یی که در آن زندگی می‌کنیم چیست. بهتر است این بحث را با تعبیری از شیخ اشراق یعنی اتمیت عالم مثال آغاز کنیم که در فصول قبل ذکر گردید. سهروردی در باب چگونگی احساسات در عالم مثال معتقد است که آنجا احساسات کاملتری نسبت به احساسات عالم مادی وجود دارد. این اتمیت احساسی رابطه مستقیم با اتمیت وجودی آن عالم دارد که موضوع بحث ماست. مطابق نظریه اشراقی صدور و امکان اشرف، عالم اعلی

■ می‌توانیم همانطور که در عالم کبیر برای خیال منفصل نقش واسطه قائل شدیم در عالم صغیر نیز برای خیال متصل نقشی واسطه در نظر بگیریم، زیرا همانطور که در عالم کبیر دو عالم کاملاً متضاد مجرد و مادی داریم که نیاز به نوعی حلقه اتصال دارند، در عالم صغیر انسانی نیز دو مرتبه کاملاً متفاوت وجودی (روح و بدن) داریم.

همواره علت موجد عالم اسفل می‌باشد. بر این اساس عالم مثال علت وجودی عالم ماده بوده دارای رتبه هستی‌شناختی بالاتری نسبت بدان می‌باشد.

البته جای این سؤال وجود دارد که چرا در حکمت الاشراق سهروردی این عالم را عالم چهارم می‌خواند و آنرا بعد از عالم برازخ یعنی عالم ماده ذکر می‌کند، حال آنکه از لحاظ وجودی این عالم، عالم سوم است. همانطور که میدانیم عرفا از علت و معلول به ظاهر و مظهر تعبیر می‌کنند، پس می‌توان گفت عالم ماده مظهر عالم مثال است و عالم مثال، ظاهر در عالم ماده است. برخی از این نکته استفاده کرده، معتقدند همانطور که مظهر حقیقی جز ظاهر ندارد و مادر مظهر چیزی جز ظاهر نمی‌بینیم، در دنیا هم هرچه بر ما ظاهر می‌شود مثالها هستند و ما حقیقت ماده را نمی‌بینیم.^{۱۳}

این مسئله را میتوان به مسئله «خفاء ذاتی» ماده که از دیگر نظریات شیخ اشراق است مرتبط ساخت زیرا سهروردی معتقد است ماده دارای خفای ذاتی است و فقط در پرتو صورت است که خود را به ما نشان می‌دهد. مطابق این تفسیر آنچه ما در این دنیا از

11. imagination

۱۲. همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۱۳. ابراهیمی، دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۴۱۵.

آن به «صورت» یاد میکنیم چیزی نیست جز آن صوری که در عالم مثال مستقرند و البته چون اینجا با ماده ترکیب شده‌اند طبیعتاً خواصی را که در آن عالم داشته‌اند به آن شدت ندارند.

از جمله مفاهیمی که در بحث از عالم مثال و رابطه آن با عوالم دیگر میتواند ما را یاری برساند مفاهیم «تمثل» و «تجسم» است. تمثل عبارتست از اینکه یک حقیقت کاملاً مجرد (حتی مجردتر از عالم مثل معلقه زیرا آنها هنوز ویژگیهای مادی را دارند) در قالبی حسی یا خیالی درآید و واجد صورت شود. اگر این حقیقت لباس ماده هم به تن کند به آن تجسم یا تجسد نیز میگویند. (گاهی بحالت عکس این نیز ممکن است مجازاً تجسد و یا حتی تمثل بگویند مانند تجسم اعمال.) این حقیقت مجرد میتواند یک معنای معقول باشد که در قالبی محسوس درمی‌آید و در زبانشناسی به آن تمثیل میگویند و نیز ممکن است یک موجود روحانی ذی‌حیات، مثل ملائکه، یا حتی جلوه‌یی از ذات باری تعالی باشد که در خیال متصل یک انسان ظاهر میشود. ابن عربی درباره ملاقاتهایش با انسانهای برزخی عباراتی دارد که براساس فحوای کلام وی میتوان گفت تمثل به سه طریق ممکن است، رخ دهد: یکی اینکه موجود متمثل در عالم خیال مشاهده شود. مانند بسیاری مکاشفات و «وحی»‌ها یا اینکه در عالم مادی مشاهده شود اما بدون تلبس به ماده (مشاهده در اینجا لزوماً با ابزار حسی صورت نمی‌گیرد) و بالاخره اینکه در عالم مادی مشاهده شود و لباس ماده هم به تن کند.^{۱۴}

سهروردی برای اثبات امکان حضور صورت قائم بذات در این جهان از ساده‌ترین مثال یعنی آینه استفاده میکند که خود بحث مفصلی را میطلبد. او همچنین از وقایعی مثل تمثل جبرئیل در ظاهر دحیه

کلبی و ماجرای حضرت موسی در کوه طور سخن میگوید. علاوه بر اینها موارد دیگری را نیز در قرآن میتوان یافت که حلول موجودات غیرمادی را در قالب مثالی نشان میدهند، مانند تمثل حضرت جبرئیل برای حضرت مریم و بسیاری دیگر.

بر اساس آنچه پیشتر درباره خفاء ماده بیان کردیم میتوان تفسیری ارائه داد که مطابق آن تمثل تنها مختص مواردی خاص نبوده شامل همه موجودات جسمانی نیز بشود، زیرا براساس نظریه صدور هر آنچه در این عالم موجود است نتیجه تمثل است. یعنی موجودات مادی در حقیقت خود صور مثالی هستند که در ماده منطبق شده‌اند. شاید بهمین دلیل است که ابن عربی میگوید: «... پس همه عالم همراه با آنچه در آنست یک ضرب‌المثل است تا از طریق آن معلوم شود که او اوست.»^{۱۵}

در کلام ابن عربی نکته قابل تأملی وجود دارد. خداوند می‌خواسته خود را از طریق یک مثال معرفی کند. تصویری که ما از خدا داریم تصویری است مثالی و آمیخته با مفاهیم حسی. ما تصویری انسان‌انگارانه از خدا داریم، مانند مورچه‌یی که بفرموده حضرت باقر(ع) تصورش از خدا چونان موجودی است که دارای دو شاخک است.^{۱۶}

این خدایست که ما میتوانیم با آن ارتباط برقرار کنیم و از طریق آن به خدای حقیقی نزدیک شویم زیرا با ما و با فهم ما سنخیت دارد. خدایی که فلسفه برای ما می‌سازد یک خدای کاملاً مکانیکی است که

۱۴. جیتیک، عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان

ص ۱۲۴.

۱۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۵۴.

۱۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، دار

احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳، ج ۶۹، ص ۲۹۳.

صرفاً حیات و آگاهی دارد.

مسئله آخری که درباره ارتباط دو عالم مادی و مثالی و ظهور ایندو در یکدیگر مطرح میکنیم اینست که از نظر سهروردی صور مثالی را گاهی میتوان در محلهای خاصی از این عالم - مثل اشیاء صیقلی از جمله آب، آئینه، هوا و یا خیال خود انسان - مشاهده کرد. او مثالهایی نیز ذکر میکند.^{۱۷} نکته قابل تأملی که در اینجا وجود دارد آوردن خیال در کنار اشیائی مثل آئینه و آب است و این متأثر از نگرش عرفانی اوست که خیال را آینه‌یی میداند که برای آنکه محل دریافت اشراقات ربانی باشد، میبایست حقیقتاً و نه مجازاً دارای صیقلیت باشد.

خیال منفصل و خیال متصل

شاید پیچیده‌ترین جنبه عالم مثال در رابطه‌ایست که بین آن و انسان برقرار است. سهروردی عالم مثال را به دو ساحت آفاقی و انفسی تقسیم میکند و آنها را بترتیب خیال منفصل و خیال متصل مینامد. مراد از خیال منفصل همان عالم مثال و مراد از خیال متصل قوه خیالی است که درون انسان و از حواس باطنی وی است.

سهروردی معتقد است که بین این دو ساحت رابطه‌یی برقرار است و اطلاق نام خیال بر هر دو آنها صرفاً اشتراک در لفظ نیست. خیال انسان با خیال منفصل دارای نوعی تعامل است؛ هم از آن تأثیر میپذیرد و هم از طریق ایجاد صور معلقه بر آن تأثیر میگذارد. مهمترین کارکرد خیال هم در فلسفه سهروردی و هم نزد عرفا همین کارکرد دوم یعنی خالقیت خیال است. هر انسانی در حوزه خیال متصل خود قادر به ابداع و خلاقیت است ولی بنظر میرسد با توجه به آنچه در آثار سهروردی دیده میشود

■ در کلام ابن عربی نکته قابل تأملی وجود دارد. خداوند میخواسته خود را از طریق یک مثال معرفی کند. تصویری که ما از خدا داریم تصویری است مثالی و آمیخته با مفاهیم حسی. ما تصویری انسان‌انگارانه از خدا داریم، مانند مورچه‌یی که بفرموده حضرت باقر(ع) تصورش از خدا چونان موجودی است که دارای دو شاخک است.

تنها انسانهای کامل میتوانند در خیال منفصل تصرف کنند. او در حکمة الاشراق مینویسد: «و السعداء من المتوسطین و الزهاد من המתزهین... لها ایجاد المثل و القوه علی ذلك».^{۱۸}

اما مسئله دیگر اینست که آیا برای برقراری ارتباط بین این دو مرتبه خیال و مشاهده عالم مثال حصول شرایطی لازم است و اگر هست آن شرایط چیستند. سهروردی معتقد است برای آنکه انسان متوجه آن عالم گردد باید شواغل حسیش کاهش یابد. مراد او از شواغل حسی هم حواس ظاهری و هم حواس باطنی انسان است: «... فاذا تخلص عن الحواس الظاهره و ضعف الحس الباطن تخلصت النفس الی الانوار الاسفهبذیه للبرازخ العلویه...».^{۱۹}

برای انطباق صور معقله در نفس لازم است که انسان حتی از تخیل هم خودداری کند؛ زیرا تخیل هم خود یک عمل است در حالی که انسان باید خود را از هر تلاشی دور کند و فقط آماده پذیرش و انطباق حقایق بماند.

در ادامه این بخش از مقاله سعی خواهد شد رابطه خیال منفصل و متصل در دو قسمت مورد بررسی

۱۷. شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۰۹.

۱۸. همان، ص ۴۸۷.

۱۹. همان، ص ۵۰۱.

■ وحی و رؤیا حالاتی هستند که در آنها بعلت عدم اشتغال نفس به حواس داخلی و خارجی برای انسان نوعی اتصال با عالم مجرد برقرار میشود. البته منظور از رؤیا در اینجا رؤیاهای صادقانه هستند زیرا در رؤیاهای غیرصادقه تخیل انسان فعال بوده و به ترکیب و ساختن صور خیالی مشغول است اما در رؤیاهای صادقانه آنچه رخ میدهد صرفاً انطباع حقیقت در نفس است.

قرار گیرد؛ ابتدا اعتقاد سهروردی راجع به خواب و رویا، وحی و مکاشفه و مبحث تاویل مطرح خواهد شد و سپس حقیقت اعمال خارق العاده از قبیل معجزات، کرامات و سحر و جادو در نظر شیخ اشراق بررسی خواهد گردید که در هر دو قسمت رابطه دو ساحت خیال نقش تعیین کننده دارد.

الف) وحی و رؤیا

وحی و رؤیا حالاتی هستند که در آنها بعلت عدم اشتغال نفس به حواس داخلی و خارجی برای انسان نوعی اتصال با عالم مجرد برقرار میشود. البته منظور از رؤیا در اینجا رؤیاهای صادقانه هستند زیرا در رؤیاهای غیرصادقه تخیل انسان فعال بوده و به ترکیب و ساختن صور خیالی مشغول است اما در رؤیاهای صادقانه آنچه رخ میدهد صرفاً انطباع حقیقت در نفس است.

وحی و رؤیا از حیث نحوه عملکرد نفس تقریباً مشابه یکدیگرند و تفاوت آنها در اینست که وحی آن الهامی است که در بیداری رخ میدهد در حالیکه رؤیای صادقانه همانطور که از نامش پیداست در حالت خواب رخ میدهد. سهروردی در کتاب التلویحات می نویسد:

فاذا قلت الشواغل فيقع للنفس خلصة الى جانب القدس فانقشت بنقش غيبى فقد ينطوى سريعاً وقد يشرق على الذكر وقد يتعدى الى الخيال فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك فيرتسم فيه صورة فى غاية الحسن و الزينة على اكمل هيئة و ابهاها... او يرتسم صورة الامر الغيبى مشاهدة او ينسطر على سبيل كتابة او على طريق نداء هاتف غايب... و ما بقى من الكلام محفوظا فى النوم و القیطة فهو رؤیا صادقة او وحی صریح و ما بطل هو و بقیة محاکباته فهو وحی محتاج الى تأویل او حلم مفتقر الى تعبیر و يختلف باختلاف المواضع.^{۲۰}

در این عبارت نکات قابل تأملی دیده میشود. وقتی نقش غیبی از عالم ملکوت در نفس منتقش میگردد دو حالت میتواند وجود داشته باشد: یا آنکه دفعی است و مانند آذرخش می آید و بسرعت میرود یا اینکه دوام دارد و به ذاکره انسان اشراق میشود. قسم اول شبیه چیزی است که ابن عربی از آن به «مشاهد ذات» تعبیر میکند و میگوید آنها تجلیاتی از ذاتند که قابل ضبط نیستند. او مینویسد: «برقها شبیه مشاهد ذاتند از این جهت که دوام و بقا ندارند.»^{۲۱} در مقابل این مشاهد ذات کشفهای مثالی قرار دارند که شبیه آنرا سهروردی در عبارت بالا ذکر کرد یعنی آن نقوش غیبی که به مرحله خیال میرسند.

شیخ اشراق میگوید نقوش غیبی گاهی به عالم خیال راه میابند و خیال بر حس مشترک سلطه پیدا میکند و این نقش غیبی دارای یک صورت زیبا میشود

۲۰. سهروردی، شهاب الدین بهجی، مجموعه مصنفات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.
۲۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۹۸.

که این صورت در نوع خود کاملترین صورت است. (این موضوع با بحث اتمیت وجودشناختی و معرفتشناختی صور عالم مثال ارتباط دارد.) این صورت زیبا در شکلهای مختلفی میتواند ظاهر شود که شیخ اشراق برخی از آنها را ذکر میکند، از جمله اینکه آن صورت غیبی مشهود باشد یا بشکل مکتوب عرضه گردد و یا اینکه بصورت صوت و ندا از یک هاتف غیبی بیاید.

سهروردی در ادامه هر یک از وحی و رؤیا را به دو بخش تقسیم میکند. از نظری وحی یا صریح است یا محتاج به تأویل و رؤیا نیز یا رؤیای صادقه است یا از قبیل خوابهای معمولی (که به آنها اضغاث احلام میگویند). در وحی صریح و رؤیای صادقه نیازی به تأویل و تعبیر وجود ندارد. بلکه خود کلام بهمان صورت اصلیش بیان یا مشاهده میشود و در ذهن باقی میماند؛ اما در قسم دوم، بتعبیر سهروردی فقط «محاکیات» کلام باقی میماند و اصل آن از بین میرود. در اینجا این سؤال پیش میآید که منظور از «محاکیات» چیست؟ محاکیات آن دسته از مثالهایی هستند که از معنایی غیر از معنای ظاهری خود حکایت میکنند و نماینده آن هستند و از اینرو نیاز به تأویل دارند. درباره وحی اصطلاح تأویل و درباره رؤیا اصطلاح تعبیر بکار میرود، هرچند که تأویل در قرآن برای رؤیا نیز بکار رفته است. تأویل و تعبیر عبارتند از بیان معنایی که در وراء این نمادها قرار دارد. البته نمادهایی که مشعر به معنای بسیار متعالی هستند، حتی پس از تأویل بازهم مقید و در بند معنای حسی یا عقلی هستند، چرا که این اقتضای ذات انسان است و ذهن انسان غالباً معنای معقول را بمدد تصورات حسی در مییابد. پس تأویل عبارتست از تلاش برای بیان معنای حقیقی که در پشت یک

صورت و نماد نهفته و آن صورت از آن معنا محاکات میکند، لیکن در شکلی انتزاعیتر و دورتر از معانی ملموس و مادی.

برای روشنتر شدن مسئله از مثال قرآن استفاده میکنیم. ما در قرآن کریم با دو دسته از آیات مواجه هستیم: محکّمات و متشابهات. اگر با رویکردی که ذکر شد به این آیات نگاه کنیم، در خواهیم یافت متشابهات آن دسته آیتی هستند که با استفاده از محاکیات و نشانهها معنای خاصی را بیان میکنند و لذا نیازمند تأویل هستند. مثلاً وقتی در آیهی از قرآن به «دست خدا» اشاره میشود، هرچند دست یک صورت حسی قابل رؤیت است لیکن در این آیه نمادی است برای قدرت که یک معنای معقول است. حتی وقتی معنای معقول قدرت نیز به ذهن ما میآید باز با محکی عنه و معنای حقیقی که آن آیه قصد بیان آنرا دارد، فاصله بسیاری داریم؛ زیرا تصویری که ما از قدرت داریم با آن قدرتی که به خداوند اطلاق میشود تفاوت فراوانی دارد. برای همین است که برخی عرفا برای خداوند مرتبه «عما مطلق» قائل میشوند که در آن هیچ چیز را نمیتوان به خدا حمل کرد. در این مبحث بسیاری از متکلمان به الهیات تنزیهی روی میآورند. پس متشابهات آیتی هستند که در معنای حقیقی خود بکار نرفتهاند. محکّمات نیز هرچند در معنای اصلی خود بکار رفتهاند اما «اثبات شیء نفی ماعدا» نمیکند و ممکن است این آیات علاوه بر مداول ظاهری خود مدلولات دیگری نیز داشته باشند که در رتبه معنایی بالاتری از مدلول اول قرار داشته باشند و عبارت دیگر دارای نوعی «تشکیک در معنا» باشند. این نگاه به آیات با آنچه در برخی روایات تحت عنوان بطون قرآن ذکر شده است، قابل تطبیق است. در آثار عرفایی مثل ابن عربی و شارحان وی

نیز تمایلی به این نوع رمزی‌نگری به آیات قرآن دیده میشود.

در اینجا ذکر آنچه ابن عربی درباره وحی بیان داشته میتواند در روشنتر کردن این معنا سودمند باشد. ابن عربی معتقد است معنای یک شیء همان عین ثابت آن شیء است و صورت آن شیء عبارتست از واقعیت بیرونی و ظاهری شیء؛ پس وحی یعنی نزول معانی در صورتها و:

انزال معانی مجرد عقلی در قالبهای حسی مفید در حضرت خیال چه در خواب و چه در بیداری. این انزال ممکن است در قالب یکی از محسوسات در حضرت حس باشد... و یا ممکن است در حضرت خیال باشد.^{۲۲}

معنا ابتدا از عالم خیال عبور میکند و سپس به عالم حس میرسد، سپس در آنجا به اشکال مختلفی مثل لفظ، کتابت یا هر شکل دیگری در می آید.

مسئله دیگر مسئله رابطه مثالها و معانی است، یعنی آیا بین ایندو رابطه‌ی تکوینی و نفس‌الامری وجود دارد یا علم شخصی که آنرا دریافت میکند در این رابطه مداخلیت دارد. اگر ما هر نوع رابطه تکوینی را بین آنها منکر شویم در آنصورت علمی به نام علم تأویل یا تعبیر خواب معنا نخواهد داشت یا از کلیت لازم برخوردار نخواهد بود بلکه درباره هر شخص در هر زمان مختلف خواهد بود. (چیزی شبیه تعبیر خوابی که فروید از آن صحبت میکند).

در فلسفه و عرفان اسلامی اعتقاد به چنین رابطه تکوینی وجود دارد و برای هر مثال، معنا یا معنایی وجود دارد که بین آنها رابطه وجودی و معرفتی برقرار است. مثلاً بین مثال «شیر» و معنای «علم» رابطه‌ی برقرار است و همیشه در این رابطه رعایت نوعی مناسبت وجود دارد، بعنوان مثال در

■ سهروردی در کتاب المشارع نیز مسئله وحی و رؤیا را مطرح میکند. در آنجا شیخ دو منشأ برای نقوش غیبی منطبع در نفس ذکر میکند، نقش غیبی که به حس مشترک میرسد یا از جانب قوه متخیله است که در آنصورت کاذب و شیطانی است یا آنکه از جانب نفس است.

مثالی که ذکر شد هر دوی آنها یکی در فربعی بدن و دیگری در فربعی جان آدمی تأثیر دارند. ولی مطلب مهمتر اینست که یک شخص حتی اگر از چنین رابطه‌ی هم بی‌اطلاع باشد باز این معنا را در قالب همین مثال مشاهده خواهد کرد. البته اینطور نیست که اختلاف ازمنه و امکانه و یا عادات شخص تأثیری در تأویل نداشته باشد، کما اینکه سهروردی نیز در ادامه مینویسد: «و یختلف بالمواضع و الاشخاص و الاوقات و العادات» لیکن لحاظ این شرایط در تأویل باعث نمیشود علم تأویل از کلیت و عینیتش کاسته شود. بنابراین ایندو مانعة‌الجمع نیستند، بدین معنا که هم علم و احوال شخص در تأویل تأثیر دارد و هم رابطه تکوینی بین یک معنا و مثال آن معنا.

سهروردی در کتاب المشارع نیز مسئله وحی و رؤیا را مطرح میکند. در آنجا شیخ دو منشأ برای نقوش غیبی منطبع در نفس ذکر میکند، نقش غیبی که به حس مشترک میرسد یا از جانب قوه متخیله است که در آنصورت کاذب و شیطانی است یا آنکه از جانب نفس است و امری صادق:

و ان کان من تلقاء النفس — مما یرتسم فیها
من القدس — فیتعدی الی التخیل و الحس

المشترك فهو امر صادق. و قد ينضبط ما يحصل في النفس بعينه و قد ينتقل المتخيلة منه الى شبه او ضده فيحتاج الى تعبير او تأويل.^{۲۳}

در این عبارت نیز اشاره میشود که اگر نقش مرتسمه در متخيله حفظ و ضبط شود نیازی به تعبير و تأويل ندارد زیرا در قالبهای مثالی در نیامده است. ولی اگر متخيله آن نقش را بهمان صورت حفظ نکند بلکه به مثال آن یا ضد آن منتقل شود، در آنصورت نیاز به تعبير و تأويل دارد. براین اساس ممکن است تأويل یک خواب یا وحی مستلزم برگرداندن یک مثال نه به اصل خود بلکه به ضد آن باشد زیرا متخيله براساس قواعدی که برای آن ذکر میکنند ممکن است به ضد یک شیء منتقل شده باشد. شبیه این عبارت در حکمة الاشراق نیز دیده میشود.

... و ان لم يبق اثرها بل اخذت المتخيلة في الانتقالات عنه الى اشیاء اخرى مشابهه او متضاده او مناسبه بوجه آخر فذلك يحتاج الى تفسير ما و استنباط ان المتخيلة من اى شیء انتقلت اليه.^{۲۴}

درباره ماهیت و منشأ علم تأويل و تعبير، غالب عرفا برای آن منشأ آسمانی قائلند. ابن عربی عباراتی در این رابطه دارد^{۲۵} که در آنها منشأ این علم را به فلک سوم - یعنی فلک زهره که موطن یوسف معبر بزرگ خواب است - نسبت میدهد. وی معتقد است سالک در این فلک، علم عالم خیال و کیفیت تعبير مثالها را می آموزد. او منشأ شعر و موسیقی را به این آسمان نسبت داده و معتقد است مقادیر و نسبت عالم و صورتهای هندسی از آن فلک فرود می آیند. بنظر او این عالم همان عالمی است که خداوند از بقیه خاک آدم ساخته است.^{۲۶} هانری کربن نیز از این تعبير بارها

در آثارش استفاده کرده و توجه شایانی بدان مبذول داشته است.

ب) خوارق عادات

از جمله مسائلی که سهروردی با کمک عوالم خیال درصدد حل آن بر می آید مسئله چگونگی انجام اعمالی مثل معجزه، سحر و جادوست که متکلمان بسیاری نیز درصدد پاسخگویی به آنها، بویژه مسئله معجزات، چگونه رخ دادن آنها و تقابل آنها با اصل علیت، هستند. ابن سینا در اشارات این قبیل امور را با قدرت تصرف نفس توضیح میدهد. بنظر او همانطور که نفس ما قدرت تدبیر و تصرف در بدن را دارد، اگر قدرتمندتر شود دایره این تصرف از بدن فراتر میرود و نفس میتواند بر سایر اجسام نیز سلطه داشته باشد.^{۲۷} این نوع تبیین با تبیین سهروردی منافاتی ندارد لیکن برای توجیه برخی معجزات و کراماتی که از نوع ایجادیه بوده و بعضاً از دایره علیت اعدادی خارج میشوند، کافی نیست. همچنین در این تبیین نحوه وقوع معجزات بطور دقیق توضیح داده نشده است.

سهروردی و بسیاری دیگر از عرفا برای تبیین معجزه از خلاقیت خیال بهره میبرند و معتقدند نفوس انسانهای کامل و کسانی که قدرت ایجاد مثل معلقه را دارند، هرگاه چیزی را اراده میکنند، بین خیال متصل و منفصل آنها پلی زده میشود و هرچه در خیال متصل

۲۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۹۵.

۲۴. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۰۵.

۲۵. چیتیک، عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ص ۱۲۹.

۲۶. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۷۵.

۲۷. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات (با شرح خواجه و قطب رازی)، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳.

■ سهروردی و بسیاری دیگر از عرفا برای تبیین معجزه از خلاقیت خیال بهره میبرند و معتقدند نفوس انسانهای کامل و کسانی که قدرت ایجاد مثل معلقه را دارند، هرگاه چیزی را اراده میکنند، بین خیال متصل و منفصل آنها پلی زده میشود و هر چه در خیال متصل خود تصور کنند آن چیز در عالم مثال نیز به وجود خواهد آمد و بر اساس آنچه در باب نقش علی عالم مثال گفته شد، هر چه در آن عالم به وجود بیاید میتواند برای اشیاء موجود در این عالم علت واقع شود.

خود تصور کنند آن چیز در عالم مثال نیز به وجود خواهد آمد و بر اساس آنچه در باب نقش علی عالم مثال گفته شد، هر چه در آن عالم به وجود بیاید میتواند برای اشیاء موجود در این عالم علت واقع شود (علت فاعلی یا صوری). ایشان نام این مقام را «مقام کن» می‌گذارند و در این تسمیه اشاره به آیه‌یی دارند که میگوید وقتی خدا چیزی را اراده کند امر او بدینصورت است که به آن شیء میگوید موجود شو سپس آن شیء موجود میشود.^{۲۸} پس این مقام مقامی است مختص به خدا و هیچکس خارج از مجرای اراده الهی نمیتواند دست به آفرینش بزند، بلکه تنها انسان است که بدلیل مقام خلافت الهی میتواند در طول اراده الهی دست به چنین کاری بزند. شیخ اشراق در جایی از حکمة الاشراق چنین مینویسد: «و لا خوان التجريد مقام خاص يقدر على ايجاد مثل قائمه هو ما سمى مقام كن...»^{۲۹} بن عربی نیز در توضیح این مقام مینویسد:

در دنیا و در حضرت خیال، خدا محلی است که عبد اشیاء را در آن تکوین مینماید. هیچ اندیشه‌یی در باب هیچ امری از خاطر عبد

نمیگذرد مگر آنکه خدا آنرا در حضرت خیال تکوین و ایجاد مینماید، درست همانطور که خود خدا اعیان ممکناتی را که اراده ایجاد آنها را دارد هنگام اراده تکوین میکند. ولی خواست عبد در حضرت خیال از خواست خدا ناشی میشود چرا که عبد نمیخواهد مگر آنکه خدا بخواهد.^{۳۰}

آنچه در این بخش از خالقیت خیال گفته شد مربوط به معجزات و کرامات بود اما سؤال اینست که آیا ساحران نیز که اعمال عجیبی از آنان سر میزند به مقام کن رسیده‌اند و قدرت ایجاد مثل معلقه را دارند یا آنگونه که غالباً گفته میشود آنها با اعمال خود تنها خیال ما را تحت تأثیر قرار میدهند، همانطور که در قرآن کریم نیز درباره ماجرای حضرت موسی و ساحران چنین تعبیری بکار رفته است.^{۳۱} اگر اینگونه است چرا سهروردی وجود عالم مثال را برای توجیه سحر ضروری مبیند؟

شاید ضرورت وجود عالم مثال را برای ساحران بتوان به دو طریق توجیه کرد، یکی از طریق مطرح کردن اجنه و شیاطین بدینصورت که بگوئیم برخی از ساحران اعمال خود را با کمک اجنه و شیاطین انجام میدهند و لذا وجود عالم مثال که موطن آنهاست لازمه اعمال ساحران است و دیگر اینکه گفته شود ساحران برای فریب دادن خیال انسانها از عالم مثال استفاده میکنند و با کمک اوراد و حرکات خاص کاری میکنند که انسان خیال کند یک شیء طور دیگری است.

ابن عربی عباراتی را به کار می‌برد که براساس آنها بین اعمال ساحران که از طریق علم سیمیا دست به

۲۸. یس، ۸۲.

۲۹. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۱۵.

۳۰. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۵۰۹.

۳۱. طه، ۶۶.

کارهایی میزنند و کرامات اولیاء فرق میگذارد.^{۳۲} این عربی میگوید یک ساحر ممکن است از طریق علم سیمیا غذایی تهیه کند ولی آن غذا هیچوقت سیر نمیکند اما مسئله درباره اولیاء خدا کاملاً فرق میکند.^{۳۳}

بنابراین میتوانیم به این نتیجه برسیم که آنچه ساحران ایجاد میکنند حقیقی نیست. هرچند آنچه از ظاهر سخنان سهروردی به ذهن میرسد اینست که اوسحر و جادو را در ردیف اعجاز می آورد. بنابراین دو احتمال درباره واقعیت سحر مطرح شد، یکی اینکه ساحرین هیچ چیز را ایجاد نمیکند بلکه شیاطین و اجنه را استخدام میکنند تا برحسب تواناییهایشان کارهایی انجام دهند. دوم اینکه آنها صوری را در خیال متصل انسانی ایجاد میکنند و با آنها انسان را فریب میدهند که براساس فلسفه سهروردی تصرف در خیال متصل مستلزم آنست که آنها در خیال منفصل دست به ابداع زنند و حقیقتاً مثل معلقه را ایجاد کنند زیرا هرچه در خیال انسان باشد بایستی صورتش در عالم مثال باشد. از میان دو احتمال مذکور احتمال دوم قویتر است و مؤیداتی در عبارات سهروردی دارد، مانند آنجا که شیخ در تلویحات می نویسد:

والسحر ایضاً من تاثیر النفوس و الاوهام الا
انها شریره تستعمل فی الشر و من موجبات
خوارق العادات، النیرنجات... والطلسمات...^{۳۴}

براساس این عبارت تفاوت سحر و کرامات تنها در نیت و قصد فاعلین آنهاست. این سبب برای امور غریبه سه منشأ قائل است: برخی امور بوسیله نفس انسانی صورت میگیرند، مانند سحر و کهنات یا معجزه و کرامت؛ برخی مربوط به خواص عناصر است، همچون نیرنجات (نیرنگها) که بعنوان مثال در آن از خاصیت آهنربایی برای جلب توجه کسانی که به

چنین پدیده‌ی علم ندارند، استفاده میکنند و دسته آخر اموریند که با استفاده از قوای سماوی صورت میگیرند که آنها را طلسمات مینامند.^{۳۵} بنظر میرسد سهروردی نیز همین مبنا را میپذیرد، هر چند که این سخن با سخن دیگر شیخ اشراق مبنی بر اختصاص مقام کن به کاملین و اخوان تجرید کمی ناسازگار به نظر میرسد.

عالم مثال و زندگی پس از مرگ

از جمله مسائل فلسفی و کلامی که از صدر اسلام مطرح بوده است، تبیین وضعیت ارواح پس از مرگ و تطبیق آن با آیات و روایات است. اهمیت این مسئله را میتوان بدین شکل مطرح کرد که وقتی همه انسانها از دنیا میروند قیامت برپا میشود و همه ارواح مورد مؤاخذة قرار میگیرند اما تکلیف ارواحی که قبل از وقوع قیامت از بدن جدا شده اند چیست؟ برای پاسخ به همین سؤال است که در کلام اسلامی عالمی به نام برزخ مطرح میشود اما اینکه ماهیت این برزخ چیست تا قبل از سهروردی پاسخ قانع کننده‌ی بدان داده نشده بود. سهروردی این عالم میانه را همان عالم مثال میداند که ارواح پس از مفارقت بدن وارد آن میشوند و در آن میمانند. البته خود شیخ به مسئله عالم برزخ آنچنانکه باید نمپردازد اما زمینه را برای فلاسفه بعد از خود که مهمترین آنها ملا صدرا است

۳۲. جینیک، عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ص ۱۲۴.

۳۳. شاید به این دلیل که ساحر صوری ایجاد میکند که صرفاً در ساحت خیال انسان ظهور میکند اما اولیا میتوانند هم در خیال تصرف کنند و هم در عالم ماده، یعنی کاری کنند که آن صورتها لباس ماده به تن کنند و لذا منشأ اثر قرار گیرند.

۳۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۹۸.

۳۵. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۱۷.

مهیامیکند تا این مسئله را با تفصیل و انسجام بیشتری ساخته و پرداخته کنند.

روح انسان پس از مفارقت بدن مادی در یک بدن مثالی حلول میکند که بنا به قول قطب شیرازی حکم این بدن مانند بدن حسی است و دارای تمام حواس ظاهری و باطنی است. شیخ اشراق معتقد است کسانی که در علم و عمل به کمال رسیده اند پس از ترک بدن به عالم انوار میپیوندند و بالعکس کسانی هم که در علم و

مثال جاودانه خواهند ماند اما شارحان سهروردی معتقدند منظور از خلود در اینجا زمانی طولانی است نه خلود جاودانی. قطب الدین شیرازی عقاید برخی فلاسفه را در رابطه با وضعیت نفس پس از مرگ ذکر میکند: ابتدا نظر «اوائل» را نقل میکند (احتمالاً مراد او ایرانیان است و البته ممکن است منظور او فلاسفه پیش از سقراط نیز باشد) که معتقدند عاملین بدون علم اگر استعداد رهایی نداشته باشند در همان

■ عالم مثال عالمی است که هر چند

در عرفان اسلامی تحت عناوین مختلفی مورد اتفاق اکثریت عرفا قرار

گرفته است اما در میان فلاسفه افراد معدودی هستند که چنین عالمی را مستقل

از انسان میپذیرند؛ سهروردی یکی از آنها و در حقیقت نخستین آنهاست. اگر تعریفی از

عالم مثال ارائه دهیم که بر اساس آن عالم مثال عالمی باشد که در آن صور عالم ماده بصورت

قائم بذات وجود داشته باشند، کما اینکه در نزد سهروردی شواهدی بر این ادعا وجود

دارد، در آن صورت عالم مثال همچون آئینه ایست که تصاویر عالم ماده در آن

انعکاس یافته است.

فلکی که بعد از موت قرار میگیرند، باقی خواهند ماند اما عالمین بدون عمل در یک محل باقی نمیمانند بلکه از هر فلکی به فلک بالاتر میروند تا اینکه به فلک محدد برسند و سپس اگر استعدادش را داشته باشند به عالم انوار خواهند پیوست. مذهب دوم مذهب افلاطون است که میگوید این نفوس در اجرام فلکی باقی نمیمانند بلکه دائماً از یک فلک به فلک بالاتر میروند و متناسب با هیئاتی که دارند زمانهای مختلفی را در هر فلک سپری میکنند تا به فلک محدد برسند و اگر استعداد وصول به عالم عقل را داشته باشند، به آن میپیوندند.

عقیده سوم که عقیده اخوان الصفاست اینست که همه نفوس از فلکی به فلک دیگر حرکت میکنند و نهایتاً به عالم نور محض خواهند رسید.

۳۶. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمه الاشراق، ص ۴۸۷.

عمل ناقصند بعثت پیوندی که با عالم ماده دارند در درجات پایین عالم مثال معلق میمانند و نه صعود میکنند نه نزول. افرادی نیز هستند که متوسطین در علم و عمل هستند، آنها آنقدر در برزخ میمانند تا بتدریج تعلقاتشان از بین برود و عروج کنند. شیخ اشراق شرط تحقق مواعید پیامبران، از جمله عذاب بدکاران و پاداش نیکوکاران که در لسان شرع بصورت آلام و لذات جسمانی مطرح میشوند را قبول چنین عالمی میداند. وی همچنین حقانیت «بعث اجساد» در روز رستاخیز را مشروط به پذیرش این عالم میداند، هر چند توضیح بیشتری در این رابطه نمیدهند. درباره نفوس زهاد منزّه و سعاداء متوسط نیز شیخ معتقد است: «... یخلدون فیها لبقاء علاقتهم مع البرازخ و الظلمات و عدم الفساد البرازخ العلویه».^{۳۶} از این عبارت تفاسیر متعددی میتوان ارائه داد. ظاهر عبارت دال بر اینست که این نفوس در عالم

قطب‌الدین شیرازی پس از بیان همه این آراء به بیان نظریه سهروردی می‌پردازد و می‌گوید حق آنست که نفوسی که به فلک اعلی (در این عالم) رسیده باشند پس از اینکه متناسب با هیئات خود مدتی در آن باقی ماندند، وابستگی آنان به این عالم از بین رفته به عالم مثل نورانی وابستگی پیدا میکنند و سپس بسبب این وابستگی از مرتبه‌یی به مرتبه بالاتر سیر میکنند تا به فلک اعلی عالم مثال برسند، سپس به عالم نور محض منتقل میشوند و در آن عالم برای همیشه باقی خواهند ماند.

آنچه ذکر شد حکم متوسطین در علم و عمل و کاملین در علم بود. قطب شیرازی کاملین در علم را نیز بدان اضافه میکند، اما دو دسته باقی میمانند؛ یکی کاملین در علم و عمل است و دیگری ناقصین در علم و عمل که در اوایل این مبحث نیز اشاره‌یی به آنها گردید. سهروردی درباره دسته اول معتقد است:

و اذا تحلی النور الاسفهبذی بالاطلاع
على الحقائق... و تطهر من رجس البراز فاذ
شاهد عالم الانوار المحض بعد موت البدن
تخلص عن الصیمة و انعکست علیه
اشراقات لاتناهی من نور الانوار...^{۳۷}

عبارت بیانگر اینست که کاملین در علم و عمل پس از موت به عالم انوار میپیوندند و از ماده و هر آنچه رنگ ماده دارد، بالکل خلاص میشوند و پذیرای اشراقات بی‌انتهای این انوار خواهند بود. گروه دوم که ناقصین در علم و عملند، راسهروردی اینگونه توصیف میکند:

و اما اصحاب الشقاوه الذین کثروا حول جهنم
جثیاً فاصبحوا فی دیارهم جائمین سواء کان
النقل حقاً و باطلا... اذا تخلصوا عن الصیصی
البرزخیه یكون لها ظلال من النور المعلقه
على حسب اخلاقها.^{۳۸}

کسانی که در علم و عمل ناقصند پس از ترک بدن بعلت علاقه و وابستگی که به مادیات دارند نمیتوانند از عالم ماده رهایی یابند و بهمین سبب بر حسب درجات مختلف خود در قالب سایه‌هایی مثالی در طبقات پایین عالم مثال ماندگار میشوند و از نور عالم انوار بی‌بهره خواهند ماند.

این مختصری بود از نظرات سهروردی درباره عالم مثال بعنوان برزخ صعودی که جای تحقیقات و تأملات بیشتری را دارد.

نتیجه‌گیری

عالم مثال عالمی است که هرچند در عرفان اسلامی تحت عناوین مختلفی مورد اتفاق اکثریت عرفا قرار گرفته است اما در میان فلاسفه افراد معدودی هستند که چنین عالمی را مستقل از انسان می‌پذیرند؛ سهروردی یکی از آنها و در حقیقت نخستین آنهاست. اگر تعریفی از عالم مثال ارائه دهیم که براساس آن عالم مثال عالمی باشد که در آن صور عالم ماده بصورت قائم بذات وجود داشته باشند، کما اینکه در نزد سهروردی شواهدی بر این ادعا وجود دارد، در آنصورت عالم مثال همچون آینه‌ایست که تصاویر عالم ماده در آن انعکاس یافته است؛ یا بتعبیر درست‌تر باید گفت که این عالم ماده است که آینه و مرآت صور آن عالم است که در عالم مافوق خود محل و محملی برای خود یافته‌اند، درست مانند آینه که محل صور اشیاء گوناگون است. طبق این تفسیر باید گفت اشیاء عالم مثال درحقیقت مثالهای جزئی و کمیت‌پذیر اشیاء و وقایع عالم ماده‌اند، برخلاف مثل افلاطون که مثالهایی کلی و بدون مقدارند.

۳۷. همان، ص ۴۸۱.

۳۸. همان، ص ۴۸۹.