

تبارشناسی و هویت عالم مثل معلقه در حکمت اشراق

سیدمحمدعلی دیباجی*

چکیده

نظریه مثل معلقه یکی از مهمترین دیدگاههای فلسفی سهروردی است. درباره این نظریه پرسشهای مهمی مطرح است، از جمله اینکه هویت این عالم از نظر سلسله مراتب عوالم هستی، چیست؟ این پرسش در لسان اشراقی بدین صورت مطرح شده که آیا هویت این عالم، نوری است یا ظلمانی یا ترکیبی از ایندو؟ دیگر اینکه، این نظریه با میراث گذشته تفکر اسلامی و حکمت و کلام چه رابطه‌یی دارد و به اصطلاح تبارشناسی آن، ما را در تاریخ فلسفه، حکمت و کلام به چه دیدگاههایی میرساند؟ یافته‌های پژوهش حاضر نشان میدهد که مباحث قوه خیال در فلسفه فارابی، قوه متخیله و نفوس فلکی در حکمت سینوی، عقیده به برزخ در کلام اسلامی و نظریه تمثیل در عرفان، میراثهای فکری و اعتقادی هستند که در تبیین این نظریه مؤثر بوده‌اند. مقاله پیش‌رو با توجه به مبانی و ادله سهروردی به تبیین این نظریه پرداخته و درباب هویت عالم مثال، چگونگی وجه جمع در هویت نورانی و ظلمانی موجودات عالم مثل

۱۷

این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی ۲۲۰۲۰۲۲/۰۱/۰۸ است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه تهران صورت گرفته است.

* دانشیار گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران؛ dibaji@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۲۴ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.1.3.9

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۴۰-۱۷

را مورد بحث قرار میدهد.

کلیدواژگان: عالم مثل معلقه، قوه خیال، نفوس فلکی، برزخ، سهروردی.

* * *

مقدمه

نظریه عالم مثل معلقه را شهاب‌الدین سهروردی مطرح کرد اما پیش از او میراث قدرتمندی وجود داشت که به وی در رسیدن به این نظریه کمک کرد. این میراث از یکسو به آثار حکمای مسلمان درباره قوه خیال و عالم افلاک مربوط میشود، و از سوی دیگر، به دیدگاه عرفا در باب عالم خیال و نظریه تمثیل. همچنین باور به عالم برزخ، بویژه در عقاید شیعه، که پشتوانه حدیثی و روایی محکمی نیز دارد، سرچشمه مهمی برای این کشف حکمی بشمار میرود. برخی از باورهای حکمت خسروانی و مثال افلاطونی نیز در اینجا نقش دارند. سخن از این میراث فکری و عقیدتی و تأثیر آن در پیدایش نظریه عالم مثل یکی از دو هدفی است که نوشتار حاضر در پی آن است. هدف دوم بررسی چیستی این نظریه است.

سهروردی، عالم مثل معلقه و اشباح مجرده را بگونه‌ی مورد بحث قرار داد که سخن از رد یا پذیرش مثل افلاطونی که زمانی مورد بحث بود، کنار رفت و مثال سهروردی کانون توجه متفکران مسلمان قرار گرفت. او در اثبات عالم مثل معلقه از ادله متنوعی بهره برده و اهمیت آن را چنان متذکر شده است که متألهان و عارفان پس از خود را به گسترش نظریه کشاند، تا آنجا که آنها در تفکیک آن به عالم مثال منفصل و متصل به نتایج قابل توجهی دست یافتند.

این پژوهش در دو بخش به تحقیق پرداخته است. بخش اول شامل عناوین فرعی اول تا پنجم است و به تبارشناسی نظریه عالم مثل اختصاص دارد و بخش دوم که عناوین ششم تا آخر را دربرمیگیرد، چیستی این عالم در آثار سهروردی را مورد بحث قرار داده و به چالشهای مهم و پاسخ آنها میپردازد.

۱. تبار نظریه عالم مثل

وقتی سخن از پیشینه یک نظریه فلسفی مطرح است، نقش دیدگاههای گذشته

در آن صریح و روشن است اما در تبارشناسی این صراحت دیده نمیشود و باید با تحلیل و بررسی به آن دست یافت و آن را کشف نمود. بنابراین وقتی به تبارشناسی میپردازیم ممکن است هم‌ریشگی اندیشه‌ها ضرورتاً مشخص نباشد و حتی در ظاهر تضادی میان آنها مشاهده شود.

سخن از عالم مثال در ادبیات فلسفی معاصر برای بسیاری یادآور نگاه افلاطون است، اما روایت باستان‌پژوهان از آن، سرچشمه آن را به قبل از زمان افلاطون و به حکمت خسروانیان برمیگرداند که در آن، سخن از عالمی بعنوان عالم فرور (به ضم فا و سکون راء) یا فروهر، حدفاصل بین عالم گیتی (جهان اجسام و محسوسات) و عالم مینو (جهان غیب و فرشتگان) است (رضی، ۱۳۸۰: ۱۳۰-۱۱۰). چه بسا مثل افلاطون همان عالم را تصویر کرده یا بر مبنای آن ساخته شده باشد. این دو دیدگاه بتردید مورد شناخت و قبول سهروردی بوده‌اند، اما در اینجا بدنبال شناخت تبار مثل معلقه در افلاطون و حکمت خسروانی نیستیم و سهروردی نیز در نظریه عالم مثل معلقه در پی اثبات مثل افلاطون یا فروهر خسروانی نیست بلکه عالمی را جستجو میکند که در اندیشه و باور اسلامی مطرح است و حجم فراوانی از مباحث را در آثار حکمی، عرفانی و دینی به خود اختصاص داده است.

در تبارشناسی عالم مثل معلقه، باید مباحث مربوط به عقیده به برزخ در اسلام، قوه خیال در اندیشه فارابی، کارکرد متخیله و نفوس فلکی در حکمت سینوی و عالم خیال و نظریه تمثال در عرفان اسلامی را مورد توجه قرار داد. در اینجا سخن تنها از تقدم تاریخی آنها نسبت به نظریه مثل نیست، بلکه بررسی شباهت جایگاه، کارکرد و نقش و تعامل این نظریات اهمیت بیشتری دارد.

۲. رابطه متقابل عقیده به برزخ و نظریه عالم مثل

کلمه برزخ اصطلاحی است که سه بار در قرآن کریم بکار رفته (فرقان / ۵۳؛ الرحمن / ۲۰؛ مومنون / ۱۰۰) که یکی از آنها (در سوره مومنون) به زندگی پس از مرگ و پیش از برپایی قیامت تفسیر شده است. علاوه بر این، آیات متعددی در قرآن آمده که وصف حال افراد پس از مرگ است اما به احوال قیامت مربوط نیست، بهمین دلیل، توصیف زندگی در عالم برزخ محسوب میشوند (مانند: بقره / ۱۵۴؛ آل

عمران / ۱۶۹؛ نوح / ۲۵؛ مریم / ۶۲). همچنین روایات بسیاری، بویژه در مذهب تشیع، دربارهٔ حالات انسان در ساعات اولیه بعد از مرگ، نوعی زنده شدن در قبر، تجسم اعمال پس از مرگ و ... وجود دارد که حکما، متکلمان و محدثان دربارهٔ آن به بحث و تحقیق پرداخته‌اند.

در مورد دیدگاه‌های کلامی مربوط به برزخ، مفهوم و معنای آن، نوع زندگی برزخی، شباهت و تفاوت آن با قیامت و روز معاد و مطالب دیگری که در اینباره وجود دارد، مباحث زیادی مطرح است و آثار مختلفی نگاشته شده است. لازم به ذکر است که همهٔ مذاهب اسلامی به زندگی پس از مرگ، در فاصلهٔ زمانی مرگ هر فرد تا برپایی قیامت، معتقدند بجز برخی از خوارج و گروهی از معتزله، مثل ضراربن عمرو (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۴۹) که با اضمحلال آنها در سده‌های نخستین، اندیشه و عقیده آنها نیز کنار رفت.

در بسیاری از آثار کلامی تنها به بیان کلیاتی از عالم برزخ بسنده شده و تحقیق جامع و کامل کلامی از نحوهٔ تحقق و چگونگی زندگی و حیات در این عالم، به اندازه ظرفیتی که روایات و تفاسیر قرآن اجازه میدهد، کمتر صورت گرفته است. بسیاری از متکلمان بر این باورند که تحقق این نوع از زندگی را تنها باید با اتکا به دلایل نقلی پذیرفت (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۷۳۲)، اما برخی نیز امکان عقلی آن را قابل اثبات دانسته‌اند؛ برای نمونه، اثبات مجرد نفس را مقدمه‌یی بر اثبات امکان عقلی حیات برزخی قلمداد کرده‌اند، اگرچه بنظر آنان این میزان از تبیین، تنها امکان و صحت عقیده را اثبات میکند نه کیفیت زندگی برزخی را.

درحالیکه بسیاری از متکلمان سخن و تحقیق خود در باب برزخ را در حد احوال فرد در قبر بیان کرده و پیشتر نرفته‌اند، حکمای اشراقی عالم مثل را بسیار شبیه عالم پس از مرگ دانسته‌اند؛ برای مثال، سهروردی در حکمة‌الاشراق تحقق وعده‌های انبیا (که مراد همان زندگی پس از مرگ قبل از برپایی قیامت است) را در عالم مثل میدانند (سهروردی، ۱۳۷۳: ب: ۲۳۴) و قطب‌الدین اشکوری در کتاب *فانوس الخیال* به تطبیقی جامع میان ویژگی برزخ در عقاید شیعه و ویژگیهای عالم مثل پرداخته است (اشکوری، ۱۳۹۹: ۷۰-۱۳۰). او در این کتاب بیش از پنجاه روایت مرتبط با عالم برزخ را با نظریهٔ مثل تطبیق داده و به تبیین اشراقی آنها میپردازد. از این شیوهٔ تطبیق میتوان الهام‌بخش

۲۰



بودن عقیده به برزخ در کشف فلسفی عالم مثل را دریافت.

۳. نقش نظریه خیال فارابی در اعتقاد به عالم مثل

فارابی قوه خیال را بعنوان یکی از قوای ادراکی انسان و حیوان مورد بحث قرار داده است. مهمترین مطلب او در بحث از قوه خیال، سخن از محاکات است. محاکات در حکمت فارابی نوعی خروج از نظریه تقلید (ممیسیس) ارسطویی و نظر به فاعلیت ادراکی ذهن در ایجاد ارتباط با عالم مفارقات است.

فارابی در کتاب مدینه فاضله با تعبیر متخیله از قوه خیال یاد میکند. او اگرچه برای خیال یک عالم در نظر نمیگیرد اما کارکردهای فراوانی به آن نسبت داده که آن را فراتر از یک قوه نشان میدهد. محاکات از عالم معقولات، خود مستلزم قلمروی است که بتوان در آن از تمثل یا نزدیک شدن معقولات به صورتهای محسوس سخن گفت و این بمعنای گنجایش و ظرفیت داشتن برای صورتگری همه معقولات است. این مسئله بویژه آنجا که بعنوان بخشی از تبیین وحی الهی پیامبران بکار میرود، بسیار روشنتر میشود (فارابی، ۲۰۱۲: ۶۷-۷۸)، زیرا در اسلام این عقیده مسلم مطرح است که همه حقایق در وحی (قرآن) بنحوی منعکس شده‌اند و پیامبر این حقایق را به زبان وحی برای همگان بازگو میکند. بنابراین اگر وحی در قالب محاکات تفسیر شود، با کثرت حقایقی در این کلام مواجه خواهیم بود که غیرقابل شمارش است.

در واقع میتوان گفت فارابی تنها اسم عالم را برای ساحت و قوه خیال بکار نبرده و گرنه قلمروی که درباره خیال یا متخیله ترسیم کرده بمثابة یک عالم است. سهروردی از بعضی ویژگیهای این نظریه، مانند محاکات، در تعریف برخی ویژگیهای عالم مثل بهره برده است.

۲۱

۴. اثر خیال، تخیل و نفوس فلکی سینوی در اندیشه مثل معلقه

شناخت حقیقت خیال در حکمت سینوی از سه وجه توسعه بیشتری یافت و مقدمات کشف فلسفی و حکمی عالم خیال را برای عارفان و حکیمان بعدی فراهم ساخت. در وجه اول باید به تمایزگذاری میان خیال و متخیله اشاره کرد: ابن سینا علاوه بر قوه خیال، از قوه تخیل نیز سخن میگوید و آنها را دو قوه می‌شمارد. او کار حفظ صور حسی را مربوط به خیال و کار ایجاد صورتهای و نقشهای ترکیبی و خلاقانه در عالم ذهن



سیدمحمدعلی دیباجی؛ تبارشناسی و هویت عالم مثل معلقه در حکمت اشراق

را کار قوه تخیل میداند. شیخ‌الرئیس در کتاب اشارات به تمایز متخیله (یا مفکره) از خیال (یا مصوره) تصریح کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۳۸۲). به این ترتیب، ابن‌سینا با توسعه کارکرد خیال و متخیله یک گام بیشتر از فارابی در شناخت قلمرو خیال برداشته است. بعبارت دیگر، نشان دادن فاعلیت قوه‌ی بنام متخیله، از قلمرو بزرگی از ادراک سخن میگوید که محدود به حفظ صور حسی نیست. این وسعت‌بخشی به قوه خیال، به توسعه در صور خیالی منجر میشود و آن را فراتر از صور حسی محفوظ در خزانه ادراک میبرد. اما آیا این فراروی به ساحت عالم مثل میرسد؟

در پاسخ، باید به این مطلب توجه داشت که اولاً، بوعلی منتقد عالم مثال افلاطونی و فیثاغوری، بمعنی واقعیته در میانه مفارقات و مادیات بوده و در الهیات شفاء پنج اشکال بر این دو نظریه مثالی وارد کرده است (همو، ۱۴۰۴الف: ۳۱۶-۳۱۰). ثانیاً، در برخی از آثار خود قوه خیال را بصراحت جسمانی دانسته است، برای نمونه در کتاب النفس شفاء وجوه مختلفی ذکر شده تا اثبات شود که ادراک خیالی، امری جسمانی است (همو، ۱۴۰۴ب: ۵۸-۶۵). اما اگر اثبات گردد که ابن‌سینا منطقیاً از جسمانیت قوه خیال به جسمانیت متعلقات آن ادراک استدلال نکرده، میتوان گفت او به ساحتی شبیه مثل معلقه سهروردی، بعنوان نفس الامر مدرکات خیالی و صور متخیله، می‌اندیشیده است.

قوه متخیله یا مفکره در نظریه شناخت‌شناسی ابن‌سینا اهمیتی بسیار بیشتر از قوه خیال بمعنی خاص دارد اما گاهی در آثار او این دو کنار هم بکار میروند تا اولاً، ارتباط آنها گوشزد شود و ثانیاً، از ادبیات رسمی فلسفه که خیال و متخیله را یک قوه میدانند، تبعیت گردد. در واقع، رابط بین عالم نفوس فلکی و نفوس ناطقه قوه متخیله است نه خیال. اما توجه به این مسئله نیز مهم است که هر کدام از این دو بدون دیگری ناتمام هستند؛ بنابراین، وجه دوم اینست که شیخ‌الرئیس آنطور که قاطعانه قوه خیال و متخیله را جسمانی دانسته، درباره صور حاصل از آنها و متعلقات این ادراک، حکم قطعی بر جسمانیت صادر نکرده است. در اینباره ملاصدرا معتقد است در بعضی از آثار بوعلی مانند کتاب المباحثات، تعابیری وجود دارد که ویژگی غیرجسمانی بودن صور متخیله (بمعنی مجرد مثالی و برزخی) از آنها استنباط میشود (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۲۷-۲۲۹).

اما علاوه بر دو وجه ذکرشده، قرینه دیگری که ارتقای دیدگاه شیخ‌الرئیس از ساحت ادراکی خیال و تخیل به ساحت وجودی صور آن را تأیید میکند و بنظر نگارنده از دو وجه قبلی قدرتمندتر است، ارتباط تخیل با کارکرد نفوس فلکی است. از دیدگاه ابن‌سینا، نفوس مذکور چندین نقش دارند که یک نقش آن مربوط به بحث فعلی است و آن اینکه، این نفوس محل انتقال حاد جزئی جهان جسمانی هستند و نفوس ناطقه بشری در صورت ارتباط با نفس فلکی میتوانند از بعضی از این نقوش مطلع شوند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۴/۱۲۴-۱۲۱). این ارتباط که منجر به شناخت بخشی از حقایق و پیش‌آگاهی از بسیاری از وقایع میشود، از سه طریق خواب، بکارگیری قوه خیال و متخیله و فراغت از اشتغالات قوای جسمانی صورت میگیرد. هر سه طریق بطور مستقیم یا غیرمستقیم مربوط به خیال و تخیل هستند. بنیاد این دیدگاه همان نظریه محاکات فارابی است که تقویت، ارتقا و بازتقریر شده و تفاوت آن با محاکات فارابی در کاهش گستری است که ممکن است بصورت وجودی در ربط عالم عقول با عالم اجسام دیده شود؛ یعنی ابن‌سینا با اضافه کردن نفس فلکی به این نظریه، درصدد رفع این شکاف در بنیاد معرفت برآمده است. در تحلیل این دیدگاه میتوان گفت ما در اینجا با موضوع فرازوی از ساحت ادراکی به ساحت وجودی مواجهیم، زیرا خیال (یا بعبارت دقیقتر، متخیله) بعنوان راه ارتباط بین نفوس ناطقه و نفوس فلکی معرفی شده، بنابراین از قالب یک قوه فراتر رفته و مرتبه وجودی بخود گرفته است و مراتب وجودی بمثابه یک عالمند. از سویی، نفوس ناطقه و نفوس فلکی دارای مرتبه وجودی نزدیک به یکدیگرند و بهمین دلیل، رابط میان این دو مرتبه نیز باید دارای مرتبه وجودی باشد! پس در نظر ابن‌سینا، خیال و متخیله تنها جنبه ادراکی ندارند، بلکه دارای رتبه وجودی هم هستند و اگر چنین نبود و صرفاً یک قوه ادراک جسمانی بودند، چگونه میتوانستند محاکات دو ساحت وجودی و دو عالم را برعهده بگیرند؟! در حقیقت، نفوس فلکی ابن‌سینا مانند آیینه‌های بزرگ رو به آینده‌اند که میتوان در آنها حقایق زیادی از عالم اجسام را دید یا پیش‌بینی کرد. این کار بوسیله ساحت خیال و متخیله میسر است، از اینرو بدیهی است که این ساحت، جسمانی بمعنای متعارف نباشد. منظور از جسمانی بمعنای متعارف همین عالم اجسام است که با حواس پنجگانه درک میشود

۲۳



سیدمحمدعلی دیباجی؛ تبارشناسی و هویت عالم مثل معلقه در حکمت اشراق

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۷-۴۰

و منظور از معنای غیرمتعارف از جسم آنست که برخی ویژگیهای اجسام را دارد و برخی را ندارد.

برآورد وجوه سه‌گانه‌یی که ذکر شد اثبات میکند که ابن‌سینا کاشف مسیر عالم خیال از طریق پایین به بالا (و بقول عرفا از راه قوس صعود) است و این بیشتر از هرچیز بسبب نظریه نفوس فلکی است. ظرفیت نظریه نفوس فلکی ابن‌سینا در نظریه مثل معلقه شیخ‌اشراق مورد توجه قرار گرفته اما نه با عنوان نفوس فلکی. در واقع، اگرچه سهروردی در فصل چهارم از مقاله دوم کتاب حکمة الاشراق کلیت نفس فلکی را پذیرفته، ولی تا اندازه‌یی از نحوه ترتیب افلاک، تعداد و فاعلیت آنها انتقاد کرده است (سهروردی، ۱۳۷۳ب: ۱۵۰-۱۳۰). اما، جدا از این نگرش انتقادی، برخی از ویژگیها و کارکردهای افلاک و نفوس فلکی را به عالم مثل معلقه کشانده و به موجودات این عالم نسبت داده است؛ از جمله: غیرقابل خرق بودن جسم فلکی، پویایی دائم ولایزال افلاک و مبدئیت آنها برای علم و معرفت. بعبارت دیگر، جسم و نفس فلکی در حکمت سینوی برخی ویژگیهای اجسام و نفوس را دارند و برخی را ندارند و در حکمت اشراق نیز موجودات مثالی در عالم رؤیا و عالم مثل معلقه همینگونه‌اند!

در حقیقت سهروردی التفات عمیق خود را از ساحت ادراک خیال، به ساحت وجودی آن، یعنی مثال بودن، معطوف کرده و اساساً وجه تسمیه این عالم به مثال، همان توجه به جنبه وجودی آن است. خیال در لغت به معنی متغیر شدن نیز هست و این در باب معرفت آدمیان به این ساحت که دستخوش تنوع و شدت و ضعف است، بدرستی صدق میکند؛ مثال، مرتبط با معنی تمثیل یا ظهور یک شیء در یک قلمرو دیگر غیر از ساحت وجودی اولیه آن است و این با کارکرد و تعریفی که از عالم مثال صورت گرفته، سازگاری دارد.

۲۴

۵. تمثیل بمتابه تبار مثال در عرفان اسلامی

بحث از عالم خیال در عرفان اسلامی ظاهراً با احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰) در کتاب سوانح العشاق آغاز شده است (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۶۳). رویکرد او به مسئله خیال، اگرچه متأثر از دیدگاه فارابی و ابن‌سیناست اما عاشقانه است نه فیلسوفانه. او از اصطلاحات «عالم خیال»، «پرده خیال» و «محل خیال» در کتاب خود - که به



زبان فارسی است- بهره برده است (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۶ و ۳۱) و سخنان و اشعاری دارد که میتوان با تأویل، آنها را طلیعة تقسیم خیال به متصل و منفصل دانست؛ اگرچه خود او به چنین تقسیمی نپرداخته است.

عالم خیال نزد عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵)، شاگرد احمد غزالی، به عالم تمثیل تغییر نام داده است. او در کتاب معروف خود، تمهیدات، به انحاء مختلف به تفسیر عالم تمثیل (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۲۸۷) میپردازد. عین القضاة در تمهید دهم از دلایل و وجوه مختلفی کمک میگیرد تا نفس الامر درون انسان، مسائل قبر، برزخ و قیامت و بهشت و دوزخ، همه را به عالم تمثیل تأویل ببرد (همان: ۲۹۰-۲۸۷). تمایز نگرش عین القضاة با احمد غزالی در چرخش از حیث ادراکی (خیال) به حیث وجودی (تمثیل) این عالم است. میتوان گفت سهروردی سفر از عالم خیال احمد غزالی به عالم تمثیل عین القضاة را در طرح نظریه عالم مثل بکار گرفته است. پیش از آنکه به دیدگاه شیخ اشراق بپردازیم لازم است بدانیم که خیال و مثال بعد از سهروردی موضوع تحقیق بسیاری از عرفا قرار گرفته، هرچند این مسئله مورد بحث ما نیست اما اشاره‌ی را میطلبد.

۶. قوس نزول و صعود در خیال و مثال

عرفا و حکما از قرن هفتم به بعد، عمدتاً تحت تأثیر دیدگاه ابن‌سینا و حکمای سینیوی، غزالی، عین القضاة، شیخ اشراق و مطالعات و مباحثات مفصل ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰) در این موضوع، از اصطلاحات متنوعی مانند غیب امکانی و غیب محالی، خیال مطلق و خیال مقید، قوس نزول و قوس صعود، خیال منفصل و خیال متصل، مثال متصل و مثال منفصل و... برای تفسیر عالم خیال و مثال بهره برده‌اند. ابن‌عربی در جزء ۳، باب ۳۲۱ فتوحات مکیه از غیب امکانی (بمعنی اینکه میتوان به شهود آن پرداخت) و غیب محالی (بمعنی اینکه دسترسی به آن جز برای عده معدودی از خواص، ناممکن است) سخن گفته (ابن‌عربی، بی‌تا: ۷۸) و پیروان او این دیدگاه را به خیال و مثال در قوس نزول و قوس صعود تفسیر کرده‌اند. قیصری در فصل ششم شرح فصوص الحکم ابن‌عربی خیال مطلق را خیال منفصل و خیال مقید را خیال متصل نامیده است (قیصری، ۱۳۷۰: ۴۸۳). ملاصدرا و حکمای صدرایی نیز

اصطلاحات مثال متصل و منفصل را وضع کرده و مورد بحث قرار داده‌اند. خیال در اندیشه این متفکران بعنوان یکی از ساحت‌های عالم کائنات است و در عرفان با عنوان حضرت خیال از آن یاد میشود. خیال در قوس نزول، عالم واسطه میان عقل و جسم است اما در قوس صعود، جایگاه تجسم اعمال انسانی، تجسد ارواح و تروح اجساد، ظهور معانی در قالب صور و مشاهده مجردات در کسوت اشباح است. متألّهان متأخر از سهروردی این دو عالم را یکی میدانند و معتقدند در حکمت اشراق تفکیک این دو عالم از یکدیگر انجام نشده و مشکلاتی را در تبیین عالم مثل معلقه بوجود آورده است.

۷. اوصاف و تعاریف عالم مثل معلقه

سهروردی از سه نوع مثال در آثار خود سخن گفته است که توجه به قرابت آنها از یک طرف و تمایز آنها از طرف دیگر، ضروری است. این سه مثال عبارتند از: مثل نوری، مثل معلقه و مثل علمی. آنچه در اشراق پژوهی معاصر بیشتر مطرح شده مثل معلقه است و درباره دیگر مثالها کمتر سخن گفته شده است. در اینجا نیز موضوع بحث ما همین نوع از مثال است.

در آثار او نامها وصفها و ویژگیهای متعددی از این عالم آمده است که عبارتند از: عالم مثل معلقه، عالم اشباح مجرده، اقلیم هشتم، شهرهای جابلقا و جابرصا و هورقلیا و شرق اوسط. همچنین اصطلاحات شهرستان جان و ناکجاآباد با این عالم بی‌ارتباط نیست. شارحان و برخی سهروردی‌پژوهان هم نامهای دیگری برای این عالم مطرح کرده‌اند.

صفت معلقه (سهروردی، ۱۳۷۳: ب: ۲۳۰) اشاره‌ی به عدم نیاز جواهر این عالم به مکان دارد، احتمالاً از نظریه «رجل معلق» ابن‌سینا الهام گرفته است، زیرا در نظریه او بیمکانی فرد، ویژگی اصلی محسوب میشود و در نظریه عالم مثل معلقه نیز همینطور؛ اگرچه هدف شیخ‌الرئیس با شیخ‌اشراق از بکارگیری کلمه معلق فرق دارد. البته در این عالم، مکان و زمان و مقدار، با موارد مشابه جسمانی خود متفاوتند. برای مثال، مکان همان مظهر اشیاء است نه مکانی که در طبیعیات تعریف میشود. بتعبیر دقیقتر، این تفاوت اولاً، در نداشتن ماده و ثانیاً، در شکسته شدن قواعد زمان و مکان معهود و برداشتن قیود در مقادیر است. همچنین، عالم مثل معلقه ویژگیهای بارز

عالم جسمانی مثل تجسم، رنگ و اندازه را دارد ولی نه بشکل متعلق به ماده. این عالم از یک جهت شبیه به عالم جسمانی و از جهت دیگر شبیه به عالم مجردات است. این برداشت که عالم مثل معلقه، اتوپییای اشراقی است، مسئله‌ی قابل توجه است. فیلسوف و حکیمی مثل سهروردی نمیتواند بدون اندیشه آرمانشهر و مدینه فاضله باشد و عالم مثل از جهتی که به عالم برازخ مرتبط میشود، مستعد توصیف به آرمانشهر اشراقی است (دیباچی و عابدی، ۱۳۹۶: ۵۳-۵۲).

اما اشباح، جمع شبیح، پیش از کارکردی که سهروردی به آن داد، عنوانی بود که برخی از متکلمان به صورتهای ذهنی میدادند. شیخ اشراق آن را با وصف مجرد همراه کرد و بر عالم مثل اطلاق نمود (سهروردی، ۱۳۷۳ب: ۲۳۴). شبیح بودن مثل، شباهت به عالم برازخ را میرساند چون دارای شکل و مقدار است و مجرد بودن، تمایز آنها را گوشزد میکند؛ البته تجردی که تام نیست. بنابراین شبیح مجرد موقعیتی میان عالم مجردات و اجسام دارد.

جابلقا و جابرصا - که با املاء دیگری جابلق و جابرص نوشته میشود - و همینطور هورقلیا، به اشاره سهروردی، در اقلیم هشتم قرار دارند (همان: ۲۵۴) و بتصریح شارح او، شهرزوری، شهرهای بزرگ عالم مثل هستند (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۹۴). دو شهر اول به عناصر در عالم مثل و شهر سوم به افلاک در آن عالم مربوطند. نامهای این سه شهر، گاهی نیز بجای خود عالم مثل در برخی نوشته‌های اشراقی بکار رفته‌اند.

اما «ناکجاآباد» که در رساله آواز پرجبرئیل (سهروردی، ۱۳۷۳ج: ۲۱۱) و بعضی رسائل دیگر بکار رفته و «شهرستان جان» که در رساله فی حقیقة العشق (همو، ۱۳۷۳د: ۲۷۵) آمده، میتوانند اشاراتی به این عالم باشند چرا که ناکجا بر بیمکانی آن اقلیم و جان، بر جنبه غیرجسمانی آدمی دلالت دارند، و این دو، از صفات عالم مثل هم شمرده میشوند.

اصطلاح «شرق اوسط» را هم میتوان عنوان دیگری دانست که در کتاب مشارع و مطارحات برای این عالم بکار رفته است (همو، ۱۳۷۳الف: ۵۰۵). توضیح مطلب چنانکه برخی از اشراق پژوهان گفته‌اند (یزدان پناه و علیپور، ۱۳۹۱: ۲۱۷) اینست که در کتاب مشارع و مطارحات برخی کرامات افراد خاص (مانند طی الارض) به نوری منتسب شده که برآمده از شهرهای شرق اوسط است (سهروردی، ۱۳۷۳الف: ۵۰۵)

و چون سهروردی منشأ همین کرامات را در کتاب حکمة الاشراق از شهرهای عالم مثل معلقه دانسته (همو، ۱۳۷۳ب: ۲۵۴)، میتوان نتیجه گرفت که مراد از شرق اوسط، عالم مثل معلقه است.

غیاث‌الدین دشتکی شیرازی، از فیلسوفان اشراقی قرن نهم، در کتاب اشراق هیاکل النور، با اینکه به مباحث مربوط به عالم مثل نگاه انتقادی دارد اما، با تعبیری مختلف همچون عالم «خیال منفصل» (دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۵۱)، عالم «مظاهر انوار» (همان: ۲۴۷) و عالم «اجسام نوری» (همان: ۲۵۱) از آن یاد کرده است. «ارض ملکوت» نیز عنوانی است که هانری کربن آن را برای عوالم خیال و مثال عرفا و سهروردی بکار برده است. او در کتاب خود سعی دارد همه دیدگاههای نزدیک به هم در این رویکرد را جمع کند و از اصطلاح اجسام روحانی و نوری - مشابه اصطلاح دشتکی - نیز برای این مقصد بهره برده است (کربن، ۱۳۵۸: ۱۳-۱۲). بهایی لاهیجی اصطلاح «ارض حقیقت» را از جانب صوفیه و «خیال العالم» را بنقل از عبدالرزاق کاشانی از دیگر اسامی عالم مثل دانسته است (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۷۱-۱۷۰).

۸. جایگاه جواهر نورانی و ظلمانی در عالم مثل معلقه

نظریه عالم مثل معلقه سهروردی حلقه مهمی از نظام حکمی اوست اما از پیچیدگی خاصی برخوردار است. این پیچیدگی سبب اقتباسها، نقدها و تکمله‌هایی بر این نظریه شده است. اقتباسها از ابن عربی و شاگردان اوست، نقدها مربوط به دوره حکمای مکتب شیراز مانند ملاجلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین دشتکی و تکمله‌ها در زمان حکیمان مکتب اصفهان، مانند ملاصدرا و ملاهادی سبزواری است. در اینجا به یکی از مهمترین نقدها که به هویت این عالم در نظام هستی مربوط است، و در ادبیات فلسفی معاصر بار دیگر احیا شده، اشاره میکنیم.

۲۸

نقد مذکور با این مسئله آغاز میشود که اگر عالم مثل، بتصریح خود سهروردی، حاوی مثل معلقه مستنیر و ظلمانی است (سهروردی، ۱۳۷۳ب: ۲۳۱)، چگونه جمع بین ایندو نوع جوهر متضاد در یک عالم ممکن است؟ بعبارت دیگر، هویت این عالم تابع کدامیک از جواهر ذکر شده - نوری، نورانی یا ظلمانی - است؟ بدنبال این پرسش، مسائل دیگری مطرح میشود از جمله اینکه اگر این عالم علیتی برای برازخ



ندارد چرا باید آن را عالمی برتر از اجسام دانست؟

منتقدان عموماً نظام سهروردی را فاقد پاسخی قانع‌کننده به این اشکال دانسته و معتقدند یا این رابطه درست تعریف نشده یا دارای ابهام و نقص است، اما نگارنده پاسخ مسئله را در ارائه «نظریه تمثیل» میبیند. برای تبیین این پاسخ، ذکر مقدمات زیر ضروری است:

اول: نظریه خیال ابن‌عربی به احتمال زیاد متأثر از سهروردی است. توضیح مطلب اینست که سهروردی معاصر ابن‌عربی و ده سال بزرگتر از اوست و به سرزمینهایی که ابن‌عربی در آن بسر میبرد، سفر نکرده است، اما ابن‌عربی بعد از مرگ سهروردی به سرزمینهای زیادی که سهروردی در آنجا اقامت داشت، از جمله حلب، سفر کرد و اتفاقاً با حاکم شهر حلب، ملک ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی که با سهروردی آشنا بود و گویا ناخواسته به قتل او تن داد، مدتی رابطه دوستی برقرار کرد (موحد، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵). بعید نیست که ابن‌عربی از طریق ملک ظاهر با آثار سهروردی آشنا شده باشد، اگرچه نامی از وی نبرده است، اما بررسیها نشان میدهد که این دو نظریه در ساختار و کارکرد قرابت بسیاری دارند و احتمال زیادی وجود دارد که ابن‌عربی نظریه عالم خیال را از نظریه مثل معلقه سهروردی اقتباس کرده باشد؛ هرچند ابن‌عربی با جدا کردن حکم غیب امکانی و غیب محالی (خیال در قوس نزول و صعود)، تقریر جدیدی از عالم مثال ارائه داد.

دوم: نظریه مثل سهروردی به بیان خود او (سهروردی، ۱۳۷۳ب: ۲۳۰)، با مثال افلاطون متفاوت است، اگرچه بتعبیر سیدجلال‌الدین آشتیانی در مقدمه رساله نوریه مثالیه از بهائی لاهیجی، در برخی از موارد، هم ادله این دو نوع مثال و هم اشکالات مطرح در مورد آنها، یکسان هستند (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، مقدمه: ۵۳).

۲۹ **سوم:** اصطلاحات شرق و غرب، مغرب و مشرق، جابلقا و جابرسا و برخی قرائن دیگر در سخنان سهروردی، از دو حیثیت در این عالم خبر میدهند. اینها تفنن در عبارت نیستند بلکه بیانگر التفات عمیق او به مسئله وساطت طولی این عالم در نظام علی (قوس نزول) و در عین حال، ظرفیت آن برای انعکاس مثال اشیاء و تمثیل آنها (قوس صعود) است.

چهارم: در حکمت اشراق معنای ظلمانی با ظلمت یکی نیست؛ برای نمونه عرض



یا هیئت «کم»، امری ظلمانی است اما ظلمت نیست بلکه از ویژگی و استعداد استناره و نورپذیری برخوردار است.

پنجم: غاسقیت و ظلمانیت بمعنی فقر و نقص نسبی در ذات و صفات، حتی در مورد نور اقرب و عالم انوار قاهره اعلون هم مطرح است (سهروردی، ۱۳۷۳: ب: ۱۳۳) تا چه رسد به عوالم پایینتر. برای مثال، نور سوم از نظر هویت «نور لفسه» و از جهت نسبت ذات و صفات به نورالانوار، «غاسق بوجه» و «ظلمانی بوجه».

ششم: در عالم برازخ، درست برعکس عالم انوار، اشیاء جسمانی «غاسق لفسه» و «مستتیر بوجه» هستند. معنای برزخیت اجسام هم جز با معنای استناره کامل نیست و هر برزخی مستتیر بوجه است.

بنا بر مقدمات ذکر شده، از منظر حکمت اشراق در مورد همه عوالم هستی، از جمله عالم مثل، میتوان از ذوات و صفات اشیاء با اوصاف «غاسق بوجه» و «ظلمانی بوجه» سخن گفت و تنها نورالانوار است که این صفات را ندارد، زیرا او نور غنی بالذات است. از طرف دیگر، همه غواسق و امور ظلمانی میتوانند «مستتیر بوجه» باشند. پس اموری که نورند، مثالشان در عالم مثل، ظهور آنهاست و آن امور که غیر نورند، مثالشان بواسطه استناره است؛ استناره‌یی که محصول فاعلیت یک نور و قابلیت آن شیء است. این امور بجای ظهور، تمثل دارند. در اینجا تمثل بمتابه ظهور آنهاست.

۹. تمثل در عالم مثل بمتابه ظهور

در عالم مثل معلقه که جهان متنوعی از جواهر نورانی و غیرنورانی است، با دو وصف نور، یعنی ظهور و تمثل، مواجهیم. انوار ظهور دارند و غیر انوار وقتی مستتیر شوند، تمثل خواهند داشت. تمثل نوعی ظهور محسوب میشود. ویژگی ذاتی انوار ظهور است و غیر انوار، که مستتیر به نورند، بواسطه استناره خود تمثل دارند. تمثل در اینجا مفادی شبیه به محاکات دارد؛ یعنی موجودات نوری ظهور تمثلی دارند و موجودات برزخی و ظلمانی تمثل نوری می‌یابند. غیاث‌الدین دشتکی این عالم را بعنوان جایگاهی که مثال هر موجود مادی و مجردی در آن وجود دارد، معرفی میکند (دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۵۵). در سخن او جسم نوری و مثال مادی عناوینی هستند که با تمثل ذکرشده تناسب دارند.

از سوی دیگر، طبق مبانی شیخ‌اشراق که اثر مجموعه را متفاوت از اثر اعضای

۳۰



مجموعه میداند، تمثیل میتواند اثری حاصل از ترکیب آحادی باشد که تابع اجزاء مجموعه نیست بلکه شیء سومی است؛ یعنی تمثیل میتواند وجه جمع ویژگیهای جواهر نوری و جواهر ظلمانی باشد. سهروردی چندین بار اشاره کرده که این عالم دارای عجایب است (سهروردی، ۱۳۷۳ب: ۲۴۳)؛ یکی از این موارد عجیب میتواند جمع میان جواهر نورانی و ظلمانی مستنیر باشد، یا طایفه‌یی از موجودات نورانی که در قوس نزول به این عالم فرود آمده‌اند و انبوهی از مستنیرات که در قوس صعود به آنجا ارتقا یافته‌اند. آنجا ملتقاء دو عالم است؛ چون این ملتقاء نه در عالم انوار و نه در برازخ یافت نمیشود، از عجایب محسوب میشود. مهمترین فعلیت و فعالیت در این جهان عجایب، تمثیل است.

اما علت این عالم، علت واحد نیست، چنانکه موجودات آن از مرتبه واحد نیستند. برخی از انوار، جواهری از این عالم را ایجاد کرده‌اند (همان: ۲۳۲)؛ بعضی از موجودات این عالم بدست کسانی که به مقام کن رسیده‌اند خلق شده‌اند (همان: ۲۴۲)؛ بسیاری از موجودات این عالم مظاهر نفوس انسانی یا همان بدنهای مثالی هستند که نفوس مذکور بعد از قطع تعلق از بدنهای خاکی، به این ابدان تعلق گرفته‌اند و دسته‌های زیادی از ملائکه و شیاطین بدلیل مرتبه وجودی جزو این عالم محسوب میشوند. از طرف دیگر، مجموعه‌های همسان در این عالم میتوانند اثر تمثیلی داشته باشند. بنابراین بسیاری از تمثیلهای ناشی از مجموعه موجوداتی است که در این عالم با یکدیگر ائتلاف دارند، مانند طبقاتی از ملائکه و نفوس مقدسان.

۱۰. ادله سهروردی بر وجود عالم مثل

میتوان چهار رویکرد در آثار سهروردی بر این مسئله یافت که دلایل و شواهد آنها گاهی با هم همپوشانی دارند؛ مانند خواب و رؤیا که در همه رویکردها مورد بحث است ولی با جهتی متفاوت از دیگری. این رویکردها عبارتند از: کشفی (شهودی)، بحثی (استدلالی) و فراروانشناختی و اعتقادی.

الف) رویکرد کشفی و شهودی

سهروردی در حکمة الانشراق میگوید تجارب صحیح او را به شناخت این صور معلقه در کنار انوار قاهر، انوار مدبر و عالم برازخ زمینی و فلکی، رسانده است (همان: ۲۳۲).

این رویکرد، بنا بر شیوه اشراقی سهروردی باید مهمترین دلیل او بحساب آید، زیرا در مواضع متعدد از آثار خود گفته است که مطالب اشراقی از طریق مکاشفه و تجربه‌های شهودی برای وی و امثال او حاصل شده و سپس بر آنها لباس استدلال پوشانده است. او در مقدمه کتاب حکمة الاشراق میگوید این حقایق حکمی، ابتدا از راه فکر (و استدلال) حاصل نشده و تأکید میکند که این مشاهدات بگونه‌ی هستند که اگر بفرض، استدلال آنها در نظر گرفته نشود، هیچ فردی نمیتواند وی را نسبت به آن حقایق به تردید اندازد (همان: ۱۰). همچنین در کتاب مشارع و مطارحات یادآوری میکند که حکمای مشاء چون اهل سلوک ذوقی و شهودی نبودند یا بهره آنان از این سلوک بسیار کم بود، از دو عالم بزرگ مثال (نوری و معلقه) غفلت کردند (همو، ۱۳۷۳ الف: ۴۹۶).

باید توجه داشت که در این رویکرد ادله دیگری از طریق رؤیا، خلسه و اعتماد به شهود دیگران نیز مطرح است که هر کدام توضیح خود را میطلبند. بعنوان مثال، برای شهود دیگران میتوان به مطلبی که در آخر مقاله چهارم از قسم دوم کتاب حکمة الاشراق آمده است، استناد کرد؛ سهروردی میگوید اصحاب عروج در مشاهدات روشن خود این موضوع را تجربه کرده‌اند که امور مشاهدات حسی در قوای بدنی (مثل چشم و مغز) نقش نمیبندند (همو، ۱۳۷۳ ب: ۲۱۳) بلکه از نظر او مشاهده به اضافه اشراقیه نفس و بکمک عالم مثل معلقه است.

ب) رویکرد بحثی و استدلالی

میتوان دلایل او در این رویکرد را به قیاسی، استقرائی و تمثیلی تقسیم نمود. شیخ اشراق در آخرین فصل مقاله چهارم از قسم دوم کتاب حکمة الاشراق، سخنی را درباره حقیقت صوری که در خیال انسان نقش میبندد، مطرح میکند که میتوان آن را استدلالی قیاسی بر اثبات وجود عالم مثل معلقه تلقی کرد. سخن او اینست که صورتهای خیال منطبع در عالم محسوس نیستند و در موضعی از مغز هم نمیتوانند باشند (همان: ۲۱۲-۲۱۱)، زیرا در صورت اول باید دیده میشدند و در صورت دوم انطباع کبیر در صغیر پیش می‌آید که امری ناممکن است.

منظور از انطباع کبیر در صغیر، چنانکه خود او توضیح میدهد، اینست که مغز انسان نمیتواند تصویرهایی، همانند دریا و کوه را که آدمی در خوابهای صادق یا

کاذب میبیند، با ابعاد واقعیش در خود جای دهد (همان: ۲۴۲-۲۴۱)، زیرا آنها از نظر مقداری بسیار بزرگند و مکان مغز در مقایسه با آنها بسیار کوچک است؛ بنابراین آنها در عالم دیگری واقعند. او آن عالم را عالم مثل معلقه و مظهر این اشیاء، نه محل آنها، مینامد.

شیخ اشراق به دلیل امکان اشرف در اینباره هم اشاره‌ی دارد؛ آنجا که مثال صوت را مطرح میکند (همانجا). توضیح مطلب اینست که بگفته او برخی از اهل کشف، نعمات و اصوات افلاک را میشنوند. این اصوات متعلق به عالم مثل است و از طریق افلاک آن عالم بوجود آمده است. این اصوات اعم از سخن یا نغمه است و با دلایل و اسبابی که ما میشناسیم، یعنی تموج هوا و برخورد آن به گوش، بوجود نیامده بلکه از راه علل دیگری ایجاد شده است. این علل، مثال علل شناخته شده است و بوسیله امکان اشرف میتوان وجودشان را اثبات کرد.

او در روی آورد استقرائی خود به مسئله، دیدن جنیان توسط مردم میانه و در بند را مثال میزند و آن را نه یک بار و دو بار بلکه در همه اوقات و دفعات مکرر میداند، بگونه‌ی که دیگر نمیتوان آن را انکار نمود (همانجا).

یک دلیل تمثیلی در مقایسه خواب و مرگ را، با استفاده از سخن سهروردی، میتوان چنین تقریر کرد: همانطور که وقتی آدمی از خواب برمیخیزد، گویی از جهانی دیگر به این جهان برگشته بدون آنکه حرکتی در جهتی کرده باشد، درست بهمین شکل، آدمی بر اثر واقعه مرگ، بدون آنکه حرکتی صورت گیرد، به جهان مثل و عالم نور منتقل شده و به مشاهده آن میپردازد (همان: ۲۴۱). این مسئله هم امکان عالم مثل و هم نحوه ورود به آن و تفاوت مکانی آن با این جهان را میرساند. در واقع موضوع تصویرها در آینه را که سهروردی در کنار دلیل قیاسی بیان کرده را نیز میتوان دلیل تمثیلی بحساب آورد؛ چراکه میتوان گفت بهترین مثال برای تصور محال بودن انطباع کبیر در صغیر، آینه و تصویرهای نقش بسته در آن است. آینه‌ها مثالهای گویایی هستند از ظرفیت لازم برای دربرگیری اشیاء بسیار زیاد و نشان دادن عمق و اندازه لازم آنها، بدون آنکه خودشان از عمق و مکان برخوردار باشند. همانطور که آینه‌ها مظهر اشیاء جسمانیند، جهان مثل هم مظهر این اشیاء است.

ج) رویکرد نبوّات

مراد از این رویکرد توجه به امور نبوات و مغیبات است. این امور شامل همه پدیده‌های خارق‌العاده است که امروزه آنها را پدیده‌های فراروانشناسی مینامند. نبوات همه پدیده‌هایی که درصدی از ویژگی خارق‌العاده بودن دارند را دربرمیگیرد؛ بدین صورت طیف وسیعی از ویژگیهای انسانی میان رؤیا و وحی را شامل میشود. رؤیای صادق، عمومیت‌ترین پدیده اسرارآمیز و وحی مهم‌ترین شعور مرموز است که برای برخی از انسانها رخ میدهد (دیباچی، ۱۳۸۷: ۱۸۲). نمونه‌هایی که شیخ اشراق درباره آنها سخن گفته زیاد است؛ از جمله رؤیت جنیان (سهروردی، ۱۳۷۳: ب: ۲۳۱)، ندایی که گاهی در گوش انسان مطلبی غیبی را زمزمه میکند (همان: ۲۴۳)، رؤیای صادق (همان: ۲۳۶) و اعمال کاهنان (همان: ۲۳۸).

سهروردی برخی از این پدیده‌ها را به عالم برازخ علویه و بعضی را به عالم مثل معلقه مرتبط میسازد (همان: ۲۴۱-۲۴۰). استدلال او اینست که فردی که با کهانت یا رؤیای صادق به یک غیب‌آگاهی میرسد، بتردید این علم را بطور ذاتی نداشته، زیرا ناتوانی فردی و نوعی او از این کار آشکار است؛ فردی که در خواب به این علم رسیده مسلماً از طریق نفس یا قوای نفس خود به این آگاهی نرسیده و گرنه باید در بیداری قادر بر آگاهی بیشتر از این میشد (همان: ۲۳۸). این نشان میدهد که آنها از طریق عوالم دیگر به این افراد اعطاء میشوند.

د) رویکرد اعتقادی

سهروردی معتقد است همه وعده‌های انبیا در عالم مثل تحقق پیدا میکند. همچنین بعث اجساد و رؤیت اشباح ربانی از این عالم است. گروههایی از ملائکه و گروههایی از ارواح مقدسان که از نظر مقام بالاتر از ملائکه‌اند، در این عالم مأوی دارند (همان: ۲۳۵-۲۳۴).

مراد سهروردی از وعده‌های انبیا، مسائل مربوط به عذاب و ثواب اهل جهنم و بهشت، احتمالاً پیش از برپایی قیامت است. طبق یک تفسیر، میتوان استدلال کرد که انبیا وعده داده‌اند که افراد پس از مرگ به جزاء و پاداش خود میرسند و اگر این کار تا قیامت به تعویق افتد تعطیلی و تأخیر در وعده است و بنابراین، عالم مثل

بعنوان عالمی که جزاء و پاداش اعمال بطور اولیه و بلافاصله در آن محقق میشود، حق است. از سخن کوتاه و سربسته قطب‌الدین شیرازی در شرح این مسئله میتوان دریافت که از دیدگاه سهروردی چون حکم بدن مثالی در همه حالات، مثل بدن حسی است و نفس انسان در هر دو مدرک است (شیرازی، ۱۳۹۱: ۵۴۷)، بنابراین لذات و دردها (در مرحله اول) در همان عالم مثل تحقق می‌یابد و کمال آن در قیامت خواهد بود.

همچنین، طبق تفسیر ذکر شده، مراد از بعث اجساد در عبارت شیخ‌اشراق، قیامت نیست، زیرا قیامت با علائم خاص و عظیمی که در این جهان اتفاق می‌افتد، آغاز میشود و آن علائم هنوز آشکار نشده است، بلکه باید اموری مثل معجزات انبیا در زنده کردن مردگان مراد باشد که شبیه حوادث قیامت است. اما تفسیر دیگری، بر پایه سخن قطب‌الدین اشکوری در کتاب فانوس الخیال، نیز وجود دارد؛ آنجا که گفته است معاد جسمانی در نظر حکمای اشراقی به جسم مثالی است (اشکوری، ۱۳۹۹: ۱۷۰-۱۶۵)، از دیدگاه او عبارت «بعث اجساد» در سخن سهروردی هم به عالم برزخ مربوط است و هم به عالم قیامت، و هر دو به بدن مثالی است. اما منظور از اشباح ربانی تمثالی است که هنگام وحی و غیر آن، به رؤیت انبیا و اولیا میرسیده است.

در این رویکرد به برخی آیات و روایات استناد شده است. مطالبی که سهروردی در این موضع مطرح کرده گاهی برگرفته از یک عبارت و یک کلمه از یک آیه و روایت است و گاهی از تمام آن. از طرف دیگر، گاهی آنها را برای مجموعه دو عالم مثال (نوری و معلقه) مورد استناد قرار میدهد و گاهی فقط برای مثل معلقه.

۳۵

استندهای قرآنی برای عالم مثل در آثار سهروردی متعدد است؛ از جمله استناد به مقام «کن». (عبارت «کن» بمعنی «موجود باش» در هشت آیه از آیات قرآن آمده است: بقره/ ۱۱۷؛ آل عمران/ ۴۷ و ۵۹؛ انعام/ ۷۳؛ نحل/ ۴۰؛ مریم/ ۳۵؛ یس/ ۸۲؛ غافر/ ۶۸). شیخ‌اشراق در کتاب حکمة الانشراق این جایگاه را درجه‌یی از مقامات اخوان تجرید میداند که قدرت ایجاد برخی از مثل معلقه را دارند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۴۳-۲۴۲). او همچنین به آیات ۵۲ و ۵۳ سوره قمر درباره انتقال حقایق



سیدمحمدعلی دیباجی؛ تبارشناسی و هویت عالم مثل معلقه در حکمت اشراق

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۷-۴۰

عالم در عالم علوی و عالم مثل معلقه استناد میکند: «هرچیزی را که انجام دادند، ثبت شده و هر امر کوچک و بزرگی نوشته شده است». اساساً، بخشهای زیادی از پنج فصل آخر مقاله پنجم از قسم دوم کتاب حکمة الاشراق با ادبیات خاص و جذابی نوشته شده و استنادهای متعددی بر قطعاتی از آیات قرآن درباره عوالم علوی، از جمله عالم مثل دارد. سهروردی در آثار دیگر استنادهای زیادتری به آیات قرآن در این موضوع دارد که با رویکرد فراروانشناختی (نبوات) مشترک است. برای نمونه در الالواح العمادیه (همو، ۱۳۸۰: ۸۷-۸۵) به بیش از ده آیه، در اینباره استناد شده است. سهروردی در فصل یازدهم از مقاله دوم قسم دوم کتاب حکمة الاشراق به سه حدیث، که یکی از آنها حدیث قدسی است، استناد میکند که گرچه مخصوص اثبات مثل معلقه نیست و به همه حقایق نوری و ظهور آن در عوالم مختلف مربوط میشود، اما بطور عام میتواند استنادی بر وجود مثل معلقه نیز باشد (همو، ۱۳۷۳: ۱۶۴-۱۶۲).

۱۱. رابطه عالم مثل با مسئله تناسخ در حکمت اشراق

سهروردی در حکمة الاشراق، برخلاف آثار دیگر خود که تناسخ را باطل دانسته، نسبت به ادله رد و قبول تناسخ دیدگاهی انتقادی دارد. نگاه او بضمیمه سخنی که در سرنوشت نفوس اشقیاء گفته، دو تفسیر را از دیدگاه وی در باب تناسخ نزولی نفوس اشقیاء بدنبال داشته است: نخست، تفسیری که شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، شارحان بزرگ وی، اتخاذ کرده و تناسخ نوع مذکور را واقع و ممکن تلقی کرده‌اند، و دوم، تفسیری که ملاصدرا و حکمای صدرایی ارائه داده و سخنان سهروردی در اینباره را نه عقیده به تناسخ بلکه وجه دیگری از عقیده به مسخ و صرفاً ادامه دیدگاه انتقادی وی به حکمت سینوی دانسته و البته دیدگاه او را ضعیف و غیر برهانی معرفی کرده‌اند.

اما قطب‌الدین اشکوری در کتاب فانوس الخیال تفسیر دیگری غیر از این دو تفسیر ارائه کرده است. او در مواضع مختلفی از کتاب به این مطلب پرداخته است. در یک موضع با تعبیر «برخی از علمای محقق ما» سخن صدرالمتألهین را درباره انواع تناسخ بیان میکند و مسخ را طبق دیدگاه او از ویژگیهای محقق در معاد

۳۶



جسمانی میداند. او همانند ملاصدرا افرادی که قائل به تناسخ شده‌اند را کسانی خوانده که بین نسخ و مسخ خلط کرده‌اند (اشکوری، ۱۳۹۹: ۸۰-۷۵). اشکوری در موضع دیگر، مطالبی را از برخی کتب شیخ‌اشراق بیان کرده که مربوط به تناسخ نفوس اشقیاست ولی آنها را به مراتب ابدان تأویل کرده و بدون اینکه سخنی از تناسخ بمیان آورد، نتیجه میگیرد که بر اساس قول عرفای حکیم، همه نفوس بعد از مفارقت از بدنها، صورتهای مثالی لایقی دارند که به آنها تعلق خواهند یافت (همان: ص ۸۴-۸۲).

در واقع سخن اصلی اشکوری اینست که با وجود عالم مثل معلقه، وجهی برای تناسخ نمی‌ماند! او میگوید عالم مثل و ابدان مثالی که موضوع تعلق نفوس مفارقت یافته است، بهیچ وجه از نوع تناسخ نیست و اگر کسی این موضوع را در عداد تناسخ بیاورد جعل اصطلاح کرده است. او هیچ تصریح یا اشاره‌ی به شیخ‌اشراق نکرده ولی فحوای کلامش در این کتاب نشان میدهد که میخواهد تفسیر دو شارح متقدم را که به امکان یا وقوع تناسخ نفوس اشقیاء معتقد بودند، با یک چالش مواجه کند و آن اینکه اگر نفوس اشقیاء ابدانی داشته و تناسخی برای آنها در کار باشد، همین ابدان مثالی است و در این صورت با بقیه نفوس در داشتن بدن مثالی تفاوتی ندارند؛ و این اساساً تناسخ نیست!

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سهروردی با نظر به دیدگاه فارابی در نظریه محاکات، کارکرد قوه متخیله و نفوس فلکی در نظام فلسفی ابن‌سینا، الهام از نظریه تمثل در عرفان، عقاید دینی مرتبط با جهان پس از مرگ و پیش از قیامت و بر پایه ابتکار فلسفی خود، نظریه مثل معلقه را مطرح نمود. این نظریه هرچند نیم‌نگاهی به جهان فرور حکمای ایران باستان و مثال افلاطون دارد، ولی نظریه‌ی مستقل است و بر اساس شناخت ظهور اشیاء در مظاهر خود، عالمی بسیار وسیع اما غیرمادی را معرفی میکند که به جهان محسوس نزدیک است.

تبارشناسی نظریه مثل معلقه به ما نشان میدهد که نظریه قوه خیال در فلسفه



فارابی به‌مراه نظریه محاکات، بمعنی حکایتگری متقابل خیال از عالم مادیات و مفارقات، پایه‌یی از بنای سهروردی را فراهم کرده است تا بتواند استناره اشیاء جسمانی در عالم را رسته از هیولا تصویر کند. همچنین، کارکرد نظریه نفوس فلکی ابن‌سینا در پیش‌آگاهی از عالم جسمانی و دوام ثبات موجودات آن در مقایسه با عالم متغیرات، پایه دیگر این نظریه را ساخته تا سهروردی عالم مثل را از جهاتی شبیه عالم اجسام و از جهات دیگر متفاوت با آن معرفی نماید؛ درست همانند عالم افلاک و نفوس فلکی که اینگونه‌اند. شیخ‌اشراق در تکمیل دیدگاه خود نظریه تمثلی را از عارفانی چون احمد غزالی و عین‌القضات همدانی اخذ کرده و توسعه داده است تا بگوید همه عالم بجز نورالانوار- علاوه بر ساحت وجودی خود، در مظاهری، ظهور تمثلی دارند، تا یکپارچگی عالم را نشان دهد.

عالم برزخ در عقاید دینی، عقیده‌یی است حق و مورد تصدیق همه مذاهب اسلامی اما کیفیت، دلایل و ویژگیهای آن در همه مذاهب یکسان و روشن بیان نشده است. نظریه عالم مثل در نظر سهروردی می‌تواند این عقیده حق را تبیین کند. این کار نزد حکمای اشراقی، بویژه قطب‌الدین اشکوری بتفصیل صورت پذیرفته است.

مثل معلقه موجوداتی هستند بین‌نیاز از مکان ولی ظهور یافته در مظهر بجای مکان. آنها در مقایسه با اجسام عالم، شب‌هند ولی به ماده وابسته نیستند، بنابراین اشباح مجردند. در حقیقت، آنها ظهور همه موجودات، اعم از نورانی و ظلمانی در ساحتی نزدیک به ساحت وجودی خود هستند. بنابراین عالم مثل معلقه عالم عجایب و غرائب است و موجوداتش ظلمانی بوجه و نورانی بوجه هستند.

شیخ‌اشراق برای اثبات وجود این عالم دلایل و شواهدی را مطرح کرده است و بیشتر از همه بر شهود این عالم و مشاهده آن تأکید دارد. در نظر برخی از حکیمان اشراقی، همانند قطب‌الدین اشکوری، این نظریه می‌تواند تردید و ابهام مربوط به تناسخ در دیدگاه سهروردی را رفع کند زیرا وقتی همه نفوس پس از مفارقت از بدن خود، در عالم مثل به وجود مثالی حضور و ظهور دارند، وجهی برای تناسخ نمی‌ماند.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ ق/ الف) الشفاء، الالهیات، تقدیم ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ ق/ ب) الشفاء، الطبيعيات، النفس، تقدیم ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- _____ (۱۴۱۳ق) الاشارات والتنبیہات، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۲ و ۴، بیروت: مؤسسه نعمان.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا) فتوحات مکیه، جزء ۳، قاهره: دارالکتب العربیة الكبرى.
- اشکوری، قطب‌الدین (۱۳۹۹) فانوس الخیال فی تحقیق عالم المثال، تحقیق سید محمد علی دیباجی و مصطفی عابدی، قم: دیبانقش.
- بهایی لاهیجی، محمدبن محمد (۱۳۷۲) رساله نوریه مثالیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸) سلطان طریقت، تهران: آگاه.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲) اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- دیباجی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۷)، «نبوات در فلسفه ملاصدرا»، قبسات، شماره ۵۰، ص ۲۰۰-۱۸۱.
- دیباجی، سیدمحمدعلی؛ عابدی، مصطفی (۱۳۹۶) «جهان‌وطنی نوری بمثابه اتوبیای اشراقی»، حکمت و فلسفه، سال ۱۳، شماره ۳، ص ۶۲-۴۷.
- رضی، هاشم (۱۳۸۰) حکمت خسروانی، تهران: بهجت.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳ الف) مشارع و مطارحات، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۳ ب) حکمة الاشراق، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۳ ج) آواز پر جبرئیل، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۳ د) فی حقیقه العشق، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



_____ (۱۳۸۰) الالواح العماديه، در: مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۴، تصحيح نجفقلی حبيبي، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.

شهرزوري، شمس الدين (۱۳۸۰) شرح حکمة الاشراق، تصحيح حسين ضيايي، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.

شيرازي، قطبالدين (۱۳۹۱) شرح حکمة الاشراق، تصحيح سيدمحمد موسوي، تهران: حکمت. عين القضاة همداني، عبدالله (۱۳۷۳) تمهيدات، تصحيح و مقدمه عفيف عسيان، تهران: منوچهری.

غزالي، احمد (۱۳۵۹) سوانح العشاق، تصحيح و مقدمه نصرالله پورجوادی، تهران: بنياد فرهنگ ايران.

فارابي، ابونصر (۲۰۱۲) آراء اهل المدينة الفاضله، قاهره: هندواي.

قاضي عبدالجبار (۱۴۰۸) شرح الاصول الخمسه، مكتبة وهبة.

قيصري، شرفالدين داوود (۱۳۷۰) مقدمه فصوص الحکم، مندرج در شرح بر مقدمه قيصري، سيدجلال الدين آشتياني، تهران: اميرکبير.

کربن، هانري (۱۳۵۸) ارض ملکوت، ترجمه سيدضياءالدين دهشيري، تهران: مرکز مطالعه فرهنگها.

لاهيحي، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۳) گوهرمراد، تصحيح و مقدمه زين العابدين قرباني، تهران: سايه.

ملاصدرا (۱۴۱۰) الحکمة المتعاليه في الاسفار الاربعه، ج ۸، بيروت: داراحياء التراث العربي.

موحد، صمد (۱۳۸۴) «مقاله مناسبات ميان سهروردي و ابن عربي»، فصلنامه اشراق، شماره ۲۳، ص ۳۹-۳۲.

يزدان پناه، اسدالله؛ عليپور، مهدي (۱۳۹۱) حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفي سهروردي، تهران: سمت.