

از قوه خیال تا حضرت مثال (جایگاه مُثل معلقه در فلسفه سهروردی)

نقیسه اهل سرمدی *

چکیده

سه گانه‌های عالم هستی که ملک و ملکوت و جبروت‌اند با تثلث دیگری از ادراکات انسان یعنی حس و خیال و عقل متناظر است. بدین ترتیب حواس انسان روزنه دریافت عالم ماده، خیال او مسافر عالم ملکوت و عقل او سالک و پیماینده عالم انوار قاهره است.

شیخ شهاب الدین سهروردی که شیخ اشراق لقبش داده‌اند سخن از عالم مُثل معلقه را به عنوان خیال منفصل و جهة همت خود قرار می‌دهد و خود را در این مسیر وارث حکمای ایران باستان و فرزندگان یونان می‌داند. عالم مُثل معلقه که غیر از مُثل افلاطونی است و توسط عقول متکافئه ایجاد می‌شوند عالمی فراخ و گسترده است که از موجودات عالم ماده مثال و نمونه دارد و خود بسرگرفته از مُثل نوریه است.

در نظرگاه این حکیم متاله، صورت‌های خیالی، صورتی ناشی از نفس یا منطبق در قوای مغزی انسان نیست و متعلق به دیاری دیگرند؛ رابطه آنها با نفس انسانی نه رابطه فعل با فاعل یا مقبول با قابل، بلکه از قبیل ارتباط ظاهر با مظهر است. این صورت خیالی ساکنان ملکوتی عالم مثال‌اند که در قوه خیال انسان موقت ظهور می‌یابند. شیخ سهروردی در مورد صورت مرآتی نیز به چنین نظری قائل است. نوشتار حاضر سعی در شناخت این خطه ملکوتی از رهگذر ادراک خیالی و تبیین آثار و ویژگی‌های آن

دارد و طی این طریق، حکمت اشراقی سهروردی است که منبع شناخت قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: صورت خیالی، عالم مثال، مُثُل مَعْلَقَه، مُثُل نوریه، قوس صعود و نزول.

مقدمه

عالم مثال از دو وجهه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حایز اهمیت است. از حیث آنتولوژیک مرتبه‌ای از عالم - و بلکه تمام عالم - است و به همان اندازه - و حتی بیشتر - عینی و واقعی است که عالم محسوس و معقول. از این رو، واژه خیال نباید ما را به این اندیشه متمایل سازد که این عالم، جهانی واهی و غیر واقعی است. در این استعمال، «خیالی» در مقابل «واقعی» قرار نمی‌گیرد بلکه هم‌ردیف آن است. از این رو، تمایز میان «خیال» و «خیال‌پردازی» در این بحث اهمیت ویژه‌ای دارد.

عالم مثال که عالم برزخ نیز نامیده می‌شود حد واسطه عالم محسوس و معقول است؛ عاری از ماده است ولی نه از خصوصیات و عوارض آن. موطنی است که در آن ارواح تجسد و اجساد تروح می‌یابند؛ کمتر از عالم حس، مادی است و کمتر از عالم عقول، مجرد. این عالم، مبنایی برای تصدیق رؤیایها و گزارش‌های شهودی و تأویل و تعبیر منامات است. خیال قوای ادراکی خاص این عالم است. کُرین در واقعی بودن عالم خیال چنین می‌گوید:

باز هم تأکید می‌کنم عالمی که این حکمای اشراقی در آن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند کاملاً واقعی است. واقعیت این عالم، ابطال‌ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطه حواس ادراک می‌شود. شاهدان این عالم، ضمن بازگشت کاملاً آگاهند که در «جای دیگر» بوده‌اند. آنها را نمی‌توان، شیزوفرنیک پنداشت! عالم خیال در پس کنش ادراک حسی، پنهان است و باید آن را در ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جستجو کرد. بنابراین بدون تردید، نمی‌توانیم این عالم را به نعت «خیالی» به معنای متداول کلمه، یعنی غیر واقعی و نامتقرر و وصف کنیم (مجموعه مقالات هانری کربن، ص ۲۶۸).

بحث از این عالم، در میان متفکران اسلامی از جایگاه ممتازی برخوردار است. فلاسفه و عرفای اسلامی در آثار خویش، صفحه‌ها و فصل‌های متعددی را به این عنوان اختصاص

داده‌اند. برخلاف تفکر اسلامی، در تفکر غربی از این بحث غفلت شده است. در اندیشه‌های آنان از این عالم واسطه خبری نیست و ادراک خیالی، نه ادراکی واقعی و حقیقت نما بلکه مجموعه‌ای از اوهام و خیالات است که تحقیق در کیفیت و نحوه حصول کارکرد آنها به حوزه ادبیات و روان‌شناسی مربوط می‌شود. کُرن در بیان، رمز بی توجهی و غفلت اندیشه غربی از عالم خیال، این گونه می‌نویسد:

هرگاه خیال، منحرف شده و ضایع گردد و نتواند وظیفه درک و تولید تمثیل‌هایی را که به معرفت باطنی منتهی می‌شود، به انجام رساند، می‌توان چنین انگاشت که عالم مثال (ملکوت) ناپدید شده است. این زوال و انحطاط در غرب هنگامی آغاز شد که آیین ابن رشد، کیهان‌شناسی سینوی را همراه با سلسله مراتب فرشتگان واسطه مرکب از نفوس یا نفوس فلکی مردود شمرد (همان، ص ۲۶۶).

پذیرش این عالم است که به متفکران ما این جسارت را ارزانی می‌دارد که با بقا در حوزه واقعیت و عینیت از عالم محسوس فرا روی نمایند و متهم به ایدئالیسم نگردند.

کارکرد ادراک خیالی، مبنای یک دانش تمثیلی غنی و پرمایه را فراهم می‌کند. این دانش به ما امکان می‌دهد تا از بلا تکلیفی راسیونالیسم رایج که ما را صرفاً در انتخاب یکی از دو اصطلاح ثنوی مبتدل «ماده» یا «ذهن» مخیر می‌سازد پرهیز کنیم (همان، ص ۲۶۱).

بدین ترتیب سخن از «خیال»، مقوله‌ای نیست که سهروردی را مبدع آن در فلسفه اسلامی بدانیم چرا که در آثار ماسلف او - ابن سینا و فارابی - صحبت از آن مطرح شده و این دو فیلسوف بزرگ از آن بهره‌ها می‌برند.

فارابی که دغدغه دین دارد، در مسئله نبوت در بیان کیفیت وحی و ارتباط نبی با عالم غیب از مسئله خیال بهره می‌گیرد و ابن سینا نیز بخش مهمی از مباحثش را به آن اختصاص می‌دهد. فارابی اگرچه با تفصیل نظریه ارسطو در مورد رؤیا، کار خود را در مورد خیال آغاز کرد، ولی در ادامه ظهور صور خیالی را محدود به قلمرو رؤیا ندانست، بلکه مشاهده صورت‌های خیالی را در عالم یقظه و بیداری نیز امکان پذیر دانست.

سهمی که سهروردی از این تحفه به خود اختصاص می‌دهد از باب طرح بحث خیال در فلسفه اسلامی نیست بلکه از این روست که وی که خویش را وارث حکمت خالده ایران باستان و حکمایی چون هرمس، افلاطون، فیثاغورث و ... می‌داند به طرح عالم خیال به

عنوان مبنایی جهان‌شناسی همت می‌گمارد. در فلسفه او خیال، تنها قوه‌ای از قوای باطنی نیست بلکه سخن از خیال با بحث از طبقات عالم پیوند می‌خورد و از این رهگذر، خیال واسطه‌ای خواهد بود که از دریچه آن می‌توان عالم مثالی را به نظاره نشست.

پس از او، عرفان ابن عربی و حکمت صدرایی، این متاع بی‌بدیع را ارج نهادند و در بسط و گسترش و تحکیم و تقویت آن کوشیدند.

ابن عربی، که از عرفای بی‌نظیر جهان اسلام است به اهمیت ویژه این عرصه شگفت‌واقف گردیده و در تنقیح و تبیین این مباحث، فراوان قلمفرسایی کرده و از هر دو حیث وجودشناختی و معرفت‌شناختی، این عالم را نقد و بررسی کرده است. او در دو کتاب نفیس خود - فتوحات و فصوص - به کرات و به مناسبت‌های مختلف سر رشته سخن را به عالم مثال و ادراک خیالی می‌سپارد و در حل بسیاری از معضلات عرفانی از آن استمداد می‌گیرد. تأمل و کنکاش در سخنان ابن عربی نشان می‌دهد که نزد او «خیال»، کاربردها و معانی مختلفی دارد. گاهی عالم خیال واسطه حس و عالم عقل است و همان عالمی است که در حالت خواب و رؤیا شخص نائم با آن مرتبط می‌شود. گاهی در کلمات ابن عربی خیال، به هر آنچه جز خداوند باشد اطلاق می‌شود. در همین خصوص، عبارات صریح بسیاری وجود دارد مبنی بر اینکه خیال مطلق همان «عماء» است. توضیح اینکه در حدیثی از پیامبر، از بودن خداوند پیش از خلقت سؤال می‌شود حضرت در جواب از واژه «عماء» استفاده می‌کنند.

عماء در لسان اهل عرفان، گاه در مورد مقام احدیت به کار می‌رود و گاه در مورد مقام واحدیت. عماء به معنی ابر رقیقی است که میان شخص ناظر و قرص خورشید حایل شده، مانع دیدن خورشید می‌شود یا ابری که حائل بین آسمان و زمین و مانع تابش نور بر زمین است یا ابری که واسطه نزول برکات است. قیصری در شرح فصوص می‌گوید:

حقیقت وجود وقتی به شرط اینکه چیزی با آن بنا شده اخذ شود نزد اهل عرفان به مرتبه احدیت که جمیع اسماء و صفات در آن مستهلک است نامیده می‌شود و همچنین به آن جمع‌الجمع و حقیقة الحقایق و عماء هم گفته می‌شود (مظاهری، ص ۹۱).

ابن عربی در فتوحات می‌گوید:

دریای «عماء» برزخ بین حق و خلق است. در این دریا، ممکن به عالم و قادر و تمام اسمای الهی که در دست ماست اتصاف می‌یابد و خداوند نیز به تعجب و بشاشت و خنده و سرور و معیت و بیشتر صفات کونی اتصاف پیدا می‌کند او را نزول است و ما را معراج (همان، ص ۹۲).

نزد ابن عربی عماء، اولین ظرفی است که کنیونت حق را پذیرفته است. نزد او همه موجودات در این عماء ظاهر شده‌اند و خود این عماء از نفس الرحمان منتشی شده است. مراد از نفس الرحمان وجود منبسط و هستی عام و فراگیر است، زیرا رحمت رحمانی حق به معنی اعطای وجود به همه موجودات به نحو عام است. او با استناد به حدیث «کنز مخفی» می‌گوید که مبدأ آفرینش، اشتیاق ازلی خدا برای شناخته شدن است. بر اثر این اشتیاق، نفس الرحمان به وجود آمده و سپس «عماء» از آن حاصل می‌شود. این «عماء» را ابن عربی «حق مخلوق به» می‌نامد، یعنی از یکسو حق است و جنبه بطون دارد و از سوی دیگر خلق است و دارای جنبه ظهور (حکمت، ص ۶۶ - ۶۱).

۱. حواس پنجگانه آدمی نزد شیخ اشراق

عالم مبدعات^۱ تعبیر دیگری از عالم مثال است. این عالم، واسطه میان عالم ماده و عالم عقول است، نه مادی صرف، عالم مثال عالم اشیا و موجوداتی است که شکل و مقدار دارند، ولی ماده و مدت ندارند و نه مجرد صرف این عالم فاقد ماده است ولی عوارض ماده از قبیل مقدار، شکل، اندازه ... را واجد است.

انسان نیز که عالم صغیر است دارای مراتب ادراکی سه گانه است که هر یک از این مراتب ادراکی روزنه ورود به یکی از این عوالم است. ادراک حسی روزنه‌ای برای ورود به عالم ماده، ادراک خیالی گذری برای وصول به عالم خیال و در نهایت ادراکات عقلی، دریچه‌ای به عالم عقول می‌گشایند. البته در ادامه خواهد آمد که سهروردی به وجود عالم دیگری نیز قائل است یعنی در مجموع به وجود چهار عالم، اذعان و اعتراف می‌کند.

در نظر مشاء، همان گونه که حواس ظاهری پنجگانه‌اند، حواس باطنی نیز چنین‌اند. حواس ظاهری عبارت‌اند از بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه. حواس باطنی شامل حس مشترک (بنطاسیا)، خیال (مصوره)، وهم، حافظه (ذاکره) و متخيله است. از توضیح مفصل و بیان جایگاه آنها در مغز، صرف نظر و به اشاره‌ای اجمالی بسنده می‌کنیم. حس

مشترک نسبت به حواس ظاهری پنجگانه همانند مخزنی است که پنج شاخه به آن وارد می‌شود. حکم کردن به طعم یک جسم ملون، دیدن قطرات باران به صورت خطوط ممتد و مشاهده حرکت دورانی آتشدان ... از ثمرات وجود حس مشترک است. خیال (مصوره) به منزله خزانه‌ای برای حس مشترک، تلقی می‌شود. وهم مدرک معانی جزئی است و حافظه خزینه آن است. متخیله که آن را به عبارت دیگری متفکره هم می‌خوانند در تفصیل و ترکیب صور دخالت دارد. شیخ اشراق در حواس ظاهری به حواس پنجگانه قائل است هر چند از میان تمامی آنها، حس بینایی را اشرف و اعلی می‌داند و البته از نظر درجه اهمیت، لامسه را برای حیوان مهم‌تر می‌داند.

الانسان و غیره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمسة: اللمس و الذوق و الشم و السمع و البصر و محسوسات البصر اشرف فانها هی الانوار من الكواكب و غيرها، لكن اللمس اهم للحیوان و الاهم غیر الاشرف و المسموعات الطف من وجه آخر (سهروردی، ج ۲، ص ۲۰۳).

در مسئله ابصار، او ابتدا نظریه انطباع و خروج شعاع^۲ را نقد و سپس نظر اصلی خود را بیان می‌کند. او بیننده واقعی را در عمل ابصار، نفس ناطقه انسانی می‌داند که از آن به نور اسفهدیه تعبیر می‌کند. در نظر او ابصار نه به انطباع صور در جلیدیة چشم است و نه به خروج شعاع از آن، بلکه اشراق حضوری نفس بر قوه باصره است که البته شرایط و مقدماتی مانند مقابله با شیء، وجود نور و روشنایی، عدم حجاب و حائل را می‌طلبد. بدین ترتیب او برخلاف سلف خویش، در مسئله ابصار به اشراق نفس معتقد می‌شود، بدین ترتیب که نفس به علم حضوری اشراقی دیدنی‌ها را که مقابل چشم قرار گرفته است می‌بیند نه اینکه تصویر منطبع در بینایی را ببیند:

... ان النور المدبر عند اشراقه علی القوة لباصره یدرک بعلم حضوری اشراقی ما یقابل الباصره من المبصرات، لا ما فی الباصره من مثل المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت، ... (قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۵۴).

در مورد حواس باطنی، به دو قول مختلف از شیخ اشراق برمی‌خوریم. در بعضی آثار به پیروی از مشاء، در مورد حواس باطنی نیز قائل به پنج حس است، به همان ترتیبی که

گذشت ولی در برخی آثار دیگر، نظر متفاوتی دارد: به عنوان نمونه در رساله هیاکل النور، در هیکل دوم چنین می فرماید:

با این نفس، قوتی چند هستند که ادراک ظاهر کنند از حواس پنجگانه که مشهورند، همچون لمس، سمع و بصر، ذوق و شم و قوتی چند دیگر هستند در باطن و ایشان نیز پنج‌اند. یکی را حس مشترک خوانند ... قوت دیگر ... خیال گویند و او خزانه حس مشترک است که در وی صورت حواس ظاهر نماید، چون از حواس برود و یکی دیگر را قوت وهم گویند و او پیوسته منازعت عقل کند و حکم های عقل را انکار کند در بیشتر احوال ... قوتی دیگر را حافظه گویند و او خزانه وهم است و هر صورت جزوی که از وهم غایت شود درین قوت بماند و این حواس باطن جای در دماغ دارند و هر یکی را جایی خاص است... (سهروردی، ج ۳، ص ۸۷).

همین مطالب در رساله پرتونامه نیز موجود است. در این رساله، شیخ پس از تبیین این موارد به ذکر موضع هر یک از حواس در جایگاه دماغی (مغزی) اشاره می نماید (همان، ص ۲۸).

او در رساله الواح عمادی، قوه مخیله را با تشبیهاتی چند روشن تر می کند. او معتقد است مخیله اگر به امور محسوس تمایل یابد مانع ادراک معقولات توسط نفس می شود از این رو مخیله را به کوهی تشبیه می کند که میان نفوس ما و عالم عقلی حائل می شود و مانعی برای ادراک عقلیات است و البته وقتی که سانح قدسی به آن برسد او را مقهور می کند. او به آیه شریفه «فلما تجلی ربه للجبل جعله دكًا» (اعراف / ۱۴۳) اشاره می کند. از دیگر تشبیهات او در مورد قوه مخیله، تشبیه به شجره «ملعونه» یا «شجره خبیثه» است. او در این تشبیهات از آیات قرآنی استمداد می گیرد.^۳ البته این همه را در وقتی می داند که مخیله به جانب محسوسات متوجه شود.

از طرفی در بسیاری از آثار دیده می شود که او موضع دیگری را اتخاذ کرده است و به صراحت اعلام می دارد که حواس باطنی، منحصر در پنج حس نیست. وی در مورد حواس باطنی، اختلاف نظرهای بسیاری با مشاء از خود نشان می دهد.

فی ان الحواس الباطنة غیر منحصرة فی الخمس (همان، ج ۲، ص ۲۰۸).

در بیان وجه جمع این دو گونه عبارت این گونه می‌توان بیان کرد که وی در برخی از آثارش، تبیین مطلب از دیدگاه مشاء می‌نماید، ولی در آثاری مثل حکمة الاشراق، نظر اصلی خودش را اعلام می‌کند. از این رو وی در نظر نهایی و شخصی خود با مشاء اختلاف نظرهایی دارد که از آن جمله است:

سهروردی برخلاف مشاء، خیال را خزینة حس مشترک نمی‌داند:

او می‌گوید مشاء بر این عقیده‌اند که خیال، خزینة حس مشترک است و این صور خیالی در خیال منطبق‌اند، ولی خودش را از مخالفان این نظر معرفی کرده است و دلیل خویش را وجود حالات نسیان و فراموشی می‌داند بدین ترتیب که اگر صور خیالی در خیال حفظ می‌شدند همیشه برای نفس حاضر بودند و نفس، قادر به ادراک آنها بود در حالی که چنین نیست. در نظر او فرایند نسیان دال بر عدم حضور صور خیالی در قوه خیال است.

و الصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال باطلة لمثل هذا؛ فأنه لو كانت فيها لكانت حاضرة له و هو مدرک لها ... (همان، ص ۲۰۹).

او برخلاف مشاء، حافظه را نیز خزینة وهم نمی‌داند:

دلیل این ادعا بنا به نظر قطب الدین شیرازی (شارح حکمة الاشراق)، همان دلیل مذکور است:

و الصور الخيالية على ما فرضت، مخزونة في الخيال لكونها خزانة الحس المشترك، كما ذهب اليه المشاؤون باطلة بمثل هذا. و هو مابطل به كون الحافظة خزانة الوهم (قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۴۶).

شیخ اشراق، برخلاف مشاء، وهم، خیال، متخیله را یک قوه می‌داند:

همان گونه که گذشت، مشاء، این سه قوه را متغایر از یکدیگر می‌داند و برای هر یک موضعی جداگانه در قوه دماغی از نظر می‌گیرد.

شیخ اشراق، این سه قوه را واحد و تفاوت را اعتباری می‌داند:

[فالحق أن هذا الثلاث [الخیال و الوهم و المتخیلة] شیء واحد و قوه واحدة باعتبارات يعبر عنه بعبارات (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۰).

قطب‌الدین در توضیح آن، این گونه می‌آورد که این قوا در اصل، یکی هستند که به اعتبار حضور صور خیالی در آن، خیال و به اعتبار ادراک معانی جزئی که متعلق به محسوسات است، وهم و به اعتبار تفصیل و ترکیب صورت‌ها، متخیله نامیده می‌شود. او محل این قوه را بطن میانی مغز معرفی می‌کند.

تذکر نکته‌ای بجاست و آن اینکه شیخ اشراق پس از آنکه این سه قوه را واحد دانست به تغایر این قوا با نفس ناطقه اشاره و بر سخن خود دلیل اقامه^۴ می‌کند:

.... و الذی یدل علی ان هذه غیر النور المدبّر انا، اذا حاولنا تثبّتا علی شیء نجد من انفسنا شیا یتنقل عنه و نعلم منا ان الذی یجتهد فی الثبّت غیر الذی یروم... (همان، ص ۲۱۱).

دلیل او این است که گاهی بر ثبوت چیزی تلاش می‌کنیم در حالی که نفس ما از آن رویگردان است و می‌دانیم نیروی میل‌کننده با نیروی دورشونده متفاوت است و لذا یکی وهم است و دیگری نفس ناطقه. به عنوان مثال، نفس ناطقه انسانی بودن در گورستان را طرد نمی‌کند ولی وهم انسان که بیشتر در حیطة محسوسات حکم می‌کند آن را امری ترسناک قلمداد کرده و از انجام آن ابا دارد، لذا این دو نیرو غیر هم هستند چرا که ثابت غیر از هارب است و مقرر غیر از منکر. ثابت، نفس است و هارب، وهم.

شیخ اشراق با مشاء در مسئله تذکر و یادآوری نیز اختلاف دارد: در نظر مشاء، یادآوری مربوط به حافظه است که خزینة وهم نامیده می‌شود، ولی شیخ اشراق این نظر را مردود می‌داند. در نظر او تذکر و یادآوری مربوط به عالم ذکر است و به واسطه انوار اسفهدیه فلکی انجام می‌شود.

او در رد سخن مشاء این گونه بیان می‌کند که اگر صورت‌های فراموش شده در حافظه یا قوای دیگر انسان حضور داشت با اندکی تفکر به خاطر انسان رجعت می‌نمود، ولی چه بسیار موضوع‌هایی که با تفکر و تأمل بسیار هم یادآوری نمی‌شوند و این در حالی است که نفس ناطقه انسانی نیز قوه‌ای مجرد است نه قوه‌ای جسمانی که امری از آن پوشیده بماند. بدین ترتیب او با محفوظ بودن صور در قوه حافظه مخالفت می‌کند:

... فلیس التذکر الا من عالم الذکر و هو من مواقع سلطان الانوار الاسفهدیة الفلکیة فانها لا تنسی شیئا... (همان، ج ۲، ص ۲۰۸).

او می‌گوید، مغز انسان، قوه‌ای به نام ذاکره دارد که استعداد تذکر به آن تعلق می‌گیرد نه اینکه خزینه‌ای باشد برای معانی وهمیه. بدین ترتیب شیخ قوه ذاکره را به عنوان قوه‌ای که استعداد تذکر و یادآوری را دارد می‌پذیرد نه به عنوان قوه‌ای که خزانه معانی باشد. دلیل وی بر وجود چنین قوه‌ای به عنوان حامل استعداد تذکر این است که در صورت اختلال در قسمت مربوطه آن در مغز، یادآوری نیز مختل می‌شود (همان، ص ۴۴۹). به عبارت دیگر، او هر چند تذکر را مربوط به عالم افلاک می‌داند، ولی این بدان معنا نیست که قسمتی از مغز را به قوه حامل استعداد تذکر متعلق نداند.

و التذکر و ان کان من عالم الافلاک ، الا أنه يجوز ان يكون قوة يتعلق بها استعداداً ما للتذکر... (همان، ج ۲، ص ۲۱۱).

سهرودی برخلاف مشاء، قوه متخیله را مدرک می‌داند:

در نظر مشاء، قوه متخیله تنها فعال است ولی دراک نیست. یعنی کار این قوه، صرفاً تفصیل و ترکیب صورت‌هاست مثلاً می‌تواند صورت بدن انسان را با صورتی از سراسب ترکیب و موجودی تصور کند که در جهان خارج سابقه ندارد ولی در نظر مشاء این قوه، فعالیت ادراکی ندارد.

سهرودی با این نظر مخالف است در نظر او قوه متخیله هم دراک است و هم فعال:

ثم العجب ان منهم من قال «ان المتخیلة تفعل و لا تدرک» (همان، ج ۲، ص ۲۱۰).

او برای اثبات ادعای خود دو دلیل اقامه می‌کند:

الف. دلیل نخست اینکه در نزد مشاء، ادراک به حصول صورت است و قوه متخیله تا وقتی که صورت‌ها در آن حاضر نباشند نمی‌تواند به تفصیل و ترکیب آنها پردازد! به عبارتی در نظر شیخ اشراق، تفصیل و ترکیب که وظیفه قوه متخیله است بدون ادراک امکان‌پذیر نیست:

... وعنده الادراک بالصورة فاذا لم يكن عندها صورة و لا تدرک فای شیء ترکبه و

تفصله... (همانجا).

ب. شیخ اشراق در تبیین دلیل دوم می‌گوید: بنابر مذاق مشاء که خیال و متخیله را دو قوه می‌داند آنها قائل‌اند که با اختلال در خیال، متخیله می‌تواند به فعالیت خود ادامه دهد و این

را دلیلی بر تغایر قوا می‌دانند. اکنون با توجه به مبنای خودشان، هنگام اختلال خیال، متخیله چگونه می‌تواند بدون اینکه صورتی داشته باشد به کار خود که تفصیل و ترکیب صورت‌هاست پردازد؟!!!

و اذا لم یکن سلامة المتخیلة و تمکنها من احکامها دون صور، فلا یمکن ان یقال: تخیل الخیال او موضعه و المتخیلة سلیمة و هی علی افعالها ... (همان، ص ۲۱۰).

سهروردی برخلاف مشاء، صورت‌های خیالی را منطبع در مغز نمی‌داند: این اختلاف، مهم‌ترین تفاوتی است که در نظر اشراق با مشاء دیده می‌شود. در نظر مشاء، جمیع صورت‌های خیالی در خواب یا بیداری در مغز منطبع می‌شود، ولی شیخ اشراق این امر را نمی‌پذیرد چون آن را مستلزم انطباع کبیر در صغیر می‌داند، لذا این صورت‌ها را در عالم مثال موجود می‌داند. از همین جاست که عالم مثال به عنوان عالم خیال منفصل و عالمی که مستقل از نفس انسانی موجود است، معرفی می‌شود.

در نظر سهروردی، صور خیالیه ابداع نیروی تخیل انسان نیست، به عبارتی این صورت‌های خیالی در قوه دماغی منطبع نیستند چرا که در مورد صوری عظیم مثل کوه و دریا، مستلزم انطباع کبیر در صغیر خواهد بود. رابطه این صورت‌های خیالی با نفس انسان، رابطه فعل با فاعل نیست بلکه رابطه ظاهر با مظهر است:

و لیس کما ذکره المشاؤون ان جمیع ما یتخیل او یری فی المنام یکون فی بعض تجاویف الدماغ لما ذکرنا ان البحر العظیم او الجبل الهائل ... کیف یسعها تجاویف الدماغ الذی هو بالنسبه الیها فی غایه ما یکون من الصغر فیجب ان یکون فی العالم المثالی.... (همان، ج ۳، ص ۴۵۸).

این در حالی است که ملاصدرا در این خصوص نظر سومی ارائه می‌دهد. وی رابطه بین صور خیالی را در نسبت با نفس نه رابطه مظهریت می‌داند، چنانکه اشراق قائل‌اند و نه رابطه حلولی و انطباعی - چنان که مشاء قائل‌اند. در نظر او این صور، نسبت به نفس قیام صدوری دارند و نفس آنها را ایجاد می‌کند نه اینکه قابل و پذیرنده آنها باشد:

فهو ان تلك الصور لیست مما كانت النفس قابله بل النفس فاعله لها (ملاصدرا، ص ۲۸۱).

در نظر حکمای مشاء، خیال، خزانه اندوخته‌ای برای صور محسوسات است. به عبارتی خیال، محل بایگانی حس مشترک است، ولی در نظر سهروردی، خیال، قوه‌ای در نفس انسان نیست که صورت‌های دریافتی از عالم حس را ذخیره نماید بلکه در نظر او مرتبه‌ای از هستی است به نام ملکوت که میان عالم ملک و جبروت قرار گرفته است. شیخ اشراق اگرچه در مکاشفات خویش این عالم عظیم را رویت کرده، ولی وی به صرف شهود بسنده نکرده و بر اثبات چنین عالمی استدلال نموده است.

۲. استدلال شیخ اشراق بر عالم خیال منفصل

این دلیل مبتنی بر قاعده امکان اشرف است (سهروردی، ج ۲، ص ۱۵۴):

با این بیان که عالم مادی که واجد ماده و محدودیت‌های ناشی از آن است، عالمی اخس است. علت این عالم اخس بایستی موجودی اشرف و در عین حال از سنخ خودش باشد چرا که علت باید اشرف از معلول باشد و نیز بین علت و معلول، سنخیت برقرار باشد بدین ترتیب این علت اشرف نمی‌تواند نورالانوار باشد زیرا اولاً با قاعده «الواحد» منافات دارد و از طرفی میان نور محض که مجرد صرف است با غواسق که ظلمت صرف هستند، تناسب و سنخیتی برقرار نیست. انوار قاهره نیز سنخیتی برای علت بودن ندارند. بدین ترتیب علت اشرف، موجوداتی هستند که نه مجرد تام باشند و نه مادی صرف. این موجودات همان مثل معلقه هستند و عالم منتسب به آنها، عالم مثال یا خیال منفصل نام می‌گیرد.

این استدلال که شیخ در حکمة الاشراق به تبیین آن می‌پردازد علاوه بر اثبات عالم مثال کیفیت ادراک خیالی را نیز روشن می‌کند:

این دلیل مبتنی بر چند مقدمه است:

الف. بالوجدان صورت‌های خیالی را در نفس خود می‌یابیم.

ب. این صور خیالی از چند صورت خارج نیستند یا منطبع در چشم بوده یا در جرم مغز و یا در خیال که در بطن اوسط مغز واقع است و هر سه حالت باطل است چرا که مستلزم انطباع کبیر در صغیر است.

ج. از طرف دیگر می‌دانیم این صور، معدوم محض نیستند چرا که اولاً موضوع احکامی ثبوتی واقع می‌شوند و می‌دانیم طبق قاعده فرعیت ثبوت حکم بر موضوعی، منوط به

وجود موضوع است و ثانیاً این صور خیالی از یکدیگر ممتاز و متفاوت اند در حالی که در اعدام، امتیازی نیست.

د. جایگاه این صور عالم مادی نیست چرا که اگر این صور در عالم مادی حضور داشتند حواس ادراکی سالم در همه انسان‌ها قادر به دریافت آنها می بود در حالی که چنین نیست.

و. جایگاه این صور، عالم عقول نیز نمی تواند باشد، چون عالم عقل از عوارض ماده هم مبراست ولی این صورت خیالی عوارض ماده را دارا هستند.

بدین ترتیب این صور موجوده بایستی موطنی مخصوص محقق باشند و عالم مثال (خیال منفصل) همین موطن، حضور آنهاست.

و قد علمت ان انطباع الصور فی العین ممتنع و بمثل ذلك یمتنع فی موضع من الدماغ و الحق فی صور المرايا و الصور الخیالیة أنها لیست منطبعة بل هی صیاص معلقة لیس بها محل (همان، ج ۲، ص ۲۱۲).

شاید نیاز به گفتن نباشد که عالم خیال منفصل در اصطلاح شیخ اشراق که به مُثُل معلقه مشهور است با مُثُل نوریه که همان مُثُل افلاطونی است متفاوت می باشد:

و الصور المعلقة لیست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة و هذه مثل معلقة ظلمانیة... (همان، ص ۲۳۰).

مُثُل معلقه مربوط به موجوداتی است که واسطه میان عالم عقل و ماده هستند. این عالم همان است که عالم ملکوت گویند. اخس از جبروت است و اشرف از ناسوت ولی مُثُل افلاطونی (مثل نوریه) مربوط به عالم عقول است همان عالمی که انوار قاهره در آن مطرح می شود.

انوار قاهره شامل دو قسم عقول طولی و عرضی (متکافئه) است. عقول عرضی را گاهی اصنام و یا ارباب انواع و یا هیاکل گویند. مُثُل نوریه و مُثُل معلقه هر دو قائم به ذاتند با این تفاوت که مُثُل نوریه مجرد از ماده و عوارض آن است ولی مُثُل معلقه تنها مجرد از ماده است ولی عوارض ماده را می پذیرد.

البته شیخ اشراق از عالم انوار مدبره نیز سخن می گوید و بدین ترتیب در نظر او تعداد عوالم به چهار می رسد:

۱. عالم انوار قاهره (عقول)؛

۲. عالم انوار مدبره (انوار اسفهدیه)؛

۳. جهان برازخ^۶ (عالم ماده)؛

۴. صور معلقه (عالم خیال منفصل).

در نظر سهروردی مشائین از عالم مُثُل معلقه و ارباب انواع که همان عقول عرضی است غافل بوده‌اند:

ان المشائین غفلوا عن عالمین عظیمین و لم یدخلا فی ابحائهم قسطاً (همان، ج ۱، ص ۴۹۶).

۳. خصوصیات عالم مثال

عالم مثال و مثل معلقه موجود در آن، ویژگی‌ها و خصوصیات دارند:

عالم مثال، عالمی مستقل از نفس و نیمه مجرد است:

قوة خیال، مظهری برای مُثُل معلقه است. قطب الدین شیرازی می‌گوید که حکمای باستان به دو عالم معنی و صورت قائل بودند که هر یک خود به دو عالم دیگر تقسیم می‌شود. عالم معنی مشتمل بر عالم عقول و عالم ربوبی است و عالم صورت شامل صور جسمی مانند افلاک و عناصر و صور سنجی مانند مُثُل معلقه است در نظر شیخ اشراق موجودات جهان محسوس، مظاهری برای مُثُل معلقه هستند:

... و الصور المعلقة لیست مثل افلاطون ... فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم ...

(همان، ج ۲، ص ۲۳۰).

همان‌گونه که توضیح آن گذشت، در نظر شیخ رابطه میان قوة خیال و صور خیالی، رابطه فاعل با فعلش نیست، همچنین رابطه قابل و مقبول نیز نیست، بلکه رابطه ظاهر و مظهر است.

اینجا ممکن است مطلبی به ذهن برسد و آن اینکه سهروردی، ماده را خفی بالذات می‌داند و می‌دانیم که وقتی خفا، ذاتی ماده باشد به این معناست که هیچگاه از آن انفکاک نمی‌یابد. از طرفی چگونه ماده‌ای که بالذات خفی است می‌تواند مظهری برای موجودات

مثالی باشد؟! آیا چیزی که خود، مخفی و غیر ظاهر است می تواند مظهر غیر خود باشد؟! در پاسخ به این ابهام می توان چنین گفت:

منافاتی ندارد که جهان مادی، خفی بالذات باشد، ولی در عین حال مظهر صور معلقه باشد و ریشه آن هم در تفاوت ظاهر و مظهر است. می دانیم آنچه بارز و آشکار است حقیقت ظاهر بوده و مظهر، چیزی جز مرآت و وسیله نیست (برخی عرفا این سخن را در مورد خداوند نیز صادق می دانند - یعنی برخلاف تصور عامه - چیزی که همیشه ظاهر و آشکار است خداوند است و آنچه هرگز برای مردم آشکار نگشته، حقیقت عالم است) یعنی در این امر آنچه بارز و آشکار است ظاهر است و مظهر می تواند همواره پنهان و مخفی باشد و بدین ترتیب خفی بالذات بودن ماده با مظهر بودن آن برای صور معلقه ناسازگار نیست (ابراهیمی دینانی، ص ۴۱۷).

مثل معلقه، مثلی قائم به ذات و مستقل است:

هر شیئی که در عالم جسمانی موجود باشد - چه جوهر و چه عرض - مثالش در عالم مثل معلقه، قائم به ذات است و بدین ترتیب، همه موجودات عالم مثال، جواهر بسیط هستند: و مثال کل شیء مما هاننا - سواء كان جوهرًا او عرضا - فهو فی عالم المثل المعلقه قائم بنفسه ... فكل ما فی عالم المثل جواهر بسیط ... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۲).

در عالم مثال، ضدیت و تراحم وجود ندارد:

در تعریف ضدین این گونه می آورند که دو ذاتی هستند که به تعاقب بر موضوع واحد و ماده واحدی وارد می شوند و بین آنها غایت اختلاف موجود است می دانیم در عالم عقلی و نیز عامل مثال، موضوع و ماده وجود ندارد و در نتیجه ضدیت و تراحم نیز معنا ندارد: ... و ليس فی العالم العقلی و المثالی موضوع و لا مادة فلا ضدية هناك و تراحم بينها علی محلّ او مکان ...

به عبارتی دیگر، عالم خیال موطن جمع اضداد است و حتی اجتماع نقضین در عرصه خیال محال نیست. محمود الغراب در کتاب مفصلی که پیرامون عالم خیال به نگارش درآورده بر این عقیده است که جمیع آنچه را که عقل محال می داند مثل جمع ضدین، وجود جسم درد و مکان، قیام به نفس در اعراض و انتقال آنها و حتی مدلول هر حدیث و

آیه‌ای که عقل به دلیل تعارض از ظاهر آن صرف نظر کرده است همگی در عالم مثال تحقق دارند و بدین ترتیب این عالم را عالم جمع اضداد گویند (ص ۲۰).

تأمل در عبارات ناظر به این بحث و کلمات سابق و لاحق در آنها، معنای اینکه «خیال عرصه اجتماع اضداد و نقائض است» را روشن می‌سازد.

فهم عبارات در گرو اخذ جهت و حیثیت است. گُربن در این زمینه می‌نویسد:

این جمع نقیضان در مرتبه خیال شکل می‌گیرد، ولی نه به این معنا که در آن مرتبه، جمع نقیضان منتفی می‌شود و یا آن قاعده مورد نقضی می‌یابد، بلکه حقیقت این است که در ساخت خیال، لحاظها و حیثیتها متفاوت است و لذاست که عارف می‌یابد که خدا هم اول است و هم آخر، هم دیدنی است هم نادیدنی و این خدایی که تجلی کرده هم خداست و هم خدا نیست (هو لا هو) اندام درك کننده این معنا همان اندام خیال یعنی اندام ادراک جمع نقیضان است. این عارفان، تناقض را حل و رفع نکرده‌اند بلکه رمز و راز چنین تناقض‌هایی را دریافته‌اند (تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ص ۲۵).

مُثل معلقه مکان ندارند:

از آنجا که این موجودات قائم به ذات هستند، در محل و مکان قرار نمی‌گیرند و این صور به صورت ابدان معلقه‌ای هستند که عاری از مکان‌اند، ولی مظهر دارند و خیال، مظهر، برای صور خیالی است همان‌گونه که آئینه مظهر برای صورت مرآتی است:

... بل هی صیاصی معلقه لیس لها فی محل و قد تکون لها مظاهر و لا تکون فیها صور
المرآة مظهرها المرآة و صور الخیال مظهرها التخیل... (سهروردی، ج ۲، ص ۲۳۱).

در کتاب شریف الشجره الالهیه، مکان نداشتن این مُثل با استناد به ماده نداشتن آنها شرح داده می‌شود بدین ترتیب که اشیا مادی، نیاز به مکان دارند و چون عالم مثال، فاقد ماده است و صرفاً عوارض و آثاری از ماده دارد، از این رو موجودات این عالم نیازمند مکان هم نیستند و از آنجا که ماده و مکان ندارند، تراحم در محل نیز بی‌معناست: بدین ترتیب عالم مثال، عالمی وسیع است که هیچ‌گونه ضیق و محدودیتی ندارد (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۰).

عالم مثال، عالمی متناهی و اشخاص آن نامتناهی است:
عالم مثال، عالم عظیم و وسیعی است که تنگی و محدودیت در آن بی معناست. طبقات و مراتب فراوانی دارد ولی این به معنای نامتناهی بودن آن نیست بلکه عالم مثال، عالمی متناهی است هر چند طبقات و مراتب آن بی شمار است.

و اعلم ان طبقات عالم المثل و ان كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى و المبادئ العالیه. لكنّها متناهية واما اشخاص كلّ طبقة و هي من الانواع التي في عالما و من غيرها غير متناهية... (قطب‌الدین شیرازی، ص ۵۱۶).

بدین ترتیب مراتب و طبقات عالم مثال اگرچه خارج از شمارش است ولی نامتناهی نیست. سهروردی در بیان تناهی آن به تناهی علل عقلی استناد می‌کند یعنی اصل عالم مثال متناهی است زیرا به علل و جهات عقلی نیازمند است و بنابر برهان می‌دانیم که سلسله علل متناهی هستند. بدین ترتیب از تناهی علل عقلی، تناهی معلولات مثالی یا حسی نتیجه گرفته می‌شود.

مُثل معلقه متعلق حدوث و زوال قرار می‌گیرند:
برخی از موجودات مثالی بر سبیل حدوث و تجدد موجود می‌شوند، لذا زوال آنها نیز جایز است مثل صورت خیالی که در قوه تخیل ظاهر می‌شود و یا مانند صور مرآتیی که در اجسام صیقلی ظاهر می‌شوند. در نظر سهروردی، تصویری که از مقابله شی با جسم صیقلی مثل آینه تشکیل می‌شود در حقیقت، منطبع در آینه نیست بلکه جایگاه اصلی آن عالم مثال است که در رویارویی با آینه، تنها در آینه ظاهر شده است. به عبارتی آینه برای این صور مرآتیی نقش مظهر را ایفا می‌کند همان‌گونه که قوه خیال برای صور خیالی موجود در عالم مثال، مظهر است.

او در عالم مثال، حدوث و تجدد را منتفی نمی‌داند بلکه در مورد صور مرآتیی و خیالی، حدوث را جایز می‌داند و البته با انتفاء مقابله شیء با آینه و نیز انتفاء تخیل، این صور زوال می‌یابند، ولی البته این به معنای نفی ثبوت در عالم مثال نیست بلکه همان‌گونه که صور حادث و زائل داریم صوری ثابت نیز در آن عالم موجود است.

و قد تحصل هذه المثل المعلقة على سبيل الحدوث و التجدد بسبب حدوث الصور في المرايا الصقيلة و التخيلات الحيوانية، فيجوز ان تبطل هذه الصور بعد حصولها بالمقابلة و التخيل فلا يبقى بعد زوال المقابلة او التخيل... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۱).

در کلمات قطب الدین شیرازی، عبارت دیگری بر این مضمون یافتیم که با صراحت بیشتری پیدایش و زوال صور مرآتی و خیالی را نشان می‌دهد او در این عبارت می‌گوید به واسطهٔ تخیل یا مقابلهٔ شیء با اجسام صیقلی به ترتیب صور خیالی و صورت‌های مرآتی حاصل می‌شود (به این معنا که این صور در این مظاهر، ظاهر می‌شوند) و با زوال تخیل و مقابله نیز این صور باطل می‌گردند:

فأنها تحصل بسبب المقابلة و التخيل الحيوانی ثم تبطل بزوال المقابلة و التخيل او لفساد المرايا و الخيال... (قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۹۲).

در مثل معلقه برخلاف مثل نوریه، حرکت و تغییر وجود دارد:

از آنجا که موجودات عالم ماده در عالم مثالی تحقق دارند، البته به نحو اعلی و اشرف و الطیف، همان‌گونه که در عالم حسی، حرکت افلاک^۷ و کواکب را قائل می‌شویم، در عالم مثالی نیز حرکت و تغییر وجود دارد و حتی تغییر و تبدلات عناصر و مرکبات به یکدیگر نیز در عالم مثال، نمونه دارد:

فكما انّ العالم الحسیّ افلاکة و کواکبه دائماً فی الحركة و العناصر و المركبات دائماً فی قبول الاثار الاستعدادیه ... فکذلک العالم المثالی افلاکة و کواکبه دائماً فی الحركة... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۱).

عالم مثال، همان اقلیم هشتم است که هور قلبا، جابلقا و جابرصا از مدینه‌های آن عالمند:

جهان محسوس در جغرافیای بطلمیوس دارای هفت اقلیم است از این رو عالم مثال را اقلیم هشتم می‌نامند. این عالم که عالم اشباح مجرده است عجائش بی پایان و شگفتی‌هایش بسیار است. شهرها و آبادی‌های فراوان دارد که از آن جمله است هور قلبا، جابلقا و جابرصا. هر شهری هزاران باب دارد و تعداد خلایق آن بی‌شمار است همان‌گونه که عالم اجسام از دو قسمت اثیریات (افلاک و ستارگان) و عنصریات (عناصر اربعه و موالید ثلاثه) تشکیل شده است عالم مثال هم مشتمل بر جهان اثیری و عنصری است. عالم

هور قلیا که مربوط به عالم اثیری آن است جایگاه نفوس متوسطه و فرشتگان مقرب است و جابلقا و جابرصا جایگاه نفوس مظلومه‌اند.

... وهذا احکام لاقليم الثامن من الذی فیہ جابلق و جابرص و هور قلیا ذات

العجایب (سهروردی، ج ۲، ص ۲۵۴).

بدین ترتیب عالم فلکیات مثل معلقه، هور قلیا نامیده شده است.

عجایب و غرایب این عوالم بسیار است و برای سالکان و اولیای خدا قابل مشاهده. البته باید توجه داشت که این مشاهده از سنخ مشاهدات حسی نیست و نیازی به مقابله با چشم ندارد بلکه همان گونه که شیخ اشراق بیان می‌کند مقابله به طور مطلق، شرط هرگونه مشاهده‌ای نیست، بلکه آنچه شرط مشاهده است ارتفاع حجب است. این ارتفاع حجاب در مشاهدات حسی به صورت مقابله است، ولی در مشاهدات دیگر مثل مشاهده عالم عقلی و یا مثالی از سنخی دیگر است:

فدل علی ان المقابله لیست بشرط للمشاهده مطلقا بل انما توقف علیه الابصار لان فیها

ضربا من ارتفاع الحجب (همان، ص ۲۳۴).

صور خیالی، صور موآتی، ریاضیات، ... در عالم مثال تحقق دارند:

موجوداتی که در عالم مثال محقق می‌شوند شامل موارد زیر است:

الف. صور خیالی که در بیداری تصور می‌شوند.

ب. صورتهایی که شخص نائم در خواب می‌بیند.

صورت‌های خیالی که در خواب یا بیداری تصور می‌شوند همان گونه که گذشت در

مغز و یا جزئی از اجزای آن منطبق نیست، زیرا انطباق کبیر در صغیر محال است.

خصوصیات این صور نیز به گونه‌ای است که مانع از وجود داشتن آنها در عالم حس

یا عالم عقل است. در نتیجه این صور در موطن دیگری که همان عالم مثال است

تحقق دارند.

ج. جمیع آنچه ریاضیدانان تصور می‌کنند از قبیل اشکال، مقادیر، سطح، خطه، نقطه، ... و

امور متعلق به آنها از جمله حرکات و سکانات و اوضاع و هیئت، همگی در این عالم

اوسط موجود هستند و شاید از همین روست که حکما، علم ریاضی را علم اوسط یا

حکمت وسطی معرفی می‌کنند (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۵۸).

د. صورت‌های مرآتی: از نظر شیخ اشراق، صور مرآتی، صوری منطبق در آینه نیستند بلکه صوری موجود در عالم مثالند. آینه تنها مظهري برای آنهاست، پس جایگاه اصلی اینها، عالم مثال است.

و. اعراضی مثل طعم، رنگ، بو، مزه ... که در نزد ما جز در اجسام تحقق نمی یابند همگی مثل قائم به ذاتی هستند که در عالم مثال موجودند:

و کذا الاعراض التي لا تقوم عندنا الا بالاجسام كالطعم و الروائح و... «همانجا».

همه موجودات این جهانی در عالم مثال به نحو اعلی و اللطف موجودند.

در نهایت تمام موجوداتی که در این عالم مادی موجود هستند وجودی عالی‌تر و لطیف‌تر در عالم مثال دارند چرا که به مبدأ اول نزدیک‌ترند. پس نمونه کل این جهان در جهان مثالی تحقق دارد.

و کل ما فی عالمنا من الافلاک و الکواکب و العناصر و المركبات و الحركات و سایر الاعراض موجودة فی العالم المثالی. الا أنه تكون هذه الاشياء فی عالم المثال ألطف و أحسن و أشرف و أفضل مما فی عالمنا... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۰). او جن و شیاطین را نیز در طبقات سافل عالم مثال ساکن می‌داند (همان، ص ۶۹۳).

عامل مثال در قوس صعود و نزول

اندیشه عالم مثال پس از سهروردی رو به گسترش نهاد. عرفان ابن عربی از این تحفه سود بسیار جست تا آنجا که شاید بتوان گفت عرفان ابن عربی با حذف عالم مثال با صورت کنونی آن بسیار متفاوت است او به دو عالم مثال قائل شد یکی در قوس نزول و دیگری در قوس صعود.

عالم مثال در قوس صعود، همان عالم برزخی است که نفوس پس از مفارقت از بدن، بدانجا منتقل می شوند و عالم مثال در قوس نزولی، عالمی میان مجردات و مادیات است. ابن عربی، برزخ نخست را غیب امکانی و برزخ ثانی را غیب محال می نامد.

نگارنده بر این نظر است که این دو عالم مثال در آثار سهروردی هم به تفکیک از یکدیگر وجود دارند، با این توضیح که او گاهی درصدد بیان رابطه نزولی میان عالم مثال و عالم مادی است بدین ترتیب که هر چه در عالم علوی موجود می‌داند اشباح و نظایرش را نیز در عالم سفلی محقق می‌داند و حتی این سخن را در مورد انوار عرضی و جوهری نیز

تعمیم می‌دهد یعنی نور عرض ناقص را مثالی از نور مجرد تام جوهری می‌داند و گاهی نیز بدون لحاظ برای ایجاد بیان احوال نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن در این عالم می‌پردازد (سهروردی، ج ۲، ص ۲۲۹).

این عالم را برای سَعْدًا مملو از عجایب و غرائب می‌داند به نحوی که حتی انسان‌های کامل نیز از توصیف آن عاجزند. اشجاری در آن موجود است که به تمام اهل زمین سایه می‌اندازد، رودها و دریاهاى خروشان، اشجار و اثمار زیبا و گوارا، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های لذیذ، تنها بخشی از شگفتی‌های این عالم است که در اختیار سعدا و صاحبان نفوس پاک قرار می‌گیرد، ولی اشقیای که جز تیرگی درون حاصلی نداشته‌اند با حیوانات قبیح و موذی، دره‌های هولناک، وادی‌های ظلمانی و صورت‌های مختلف عذاب مواجه می‌شوند.

به نظر می‌رسد کلام حکیم سهرورد در موارد نخست، به قوس نزولی و در موارد ثانی به قوس صعود مربوط باشد.

۴. وجوه اهمیت عالم مثال

عالم مُثَل معلقه از جنبه هستی‌شناسی حلقه اتصال بین عالم ناسوت و جبروت است؛ یکی از مشکلات مهم در مباحث هستی‌شناسی، عدم سنخیت میان دو عالم مذکور و پاسخ این پرسش است که چگونه مجردات محض می‌توانند علت برای مادیات محض واقع شوند. عالم مثال در قوس نزولی کلید حل این ابهام است.

عالم مثال، منبع الهام و افاضه حقایق است:

سلوک سالکان و شهود عارفان وابسته بدان است؛ مفسر چگونگی وحی و الهامات انبیا و اولیا و تصویرگر خوارق عادات و کرامات و معجزات است:

و لهم فيه [ای فی عالم المثال] مآرب و اغراض من اظهار العجائب و الخوارق من الكرامات و المعجزات، بل البرهة من الكهنة و السحرة و ارباب العلوم الروحانية... يظهرن منه صوراً و عجائب... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۷۰).

قول شیخ سهرورد در توصیف اینکه حکیم واقعی کسی است که بدنش در نسبت با نفس مانند پیراهنی بر تن باشد که هرگاه اراده نماید بتواند آن را مخلوع کند و به عالم معنا عروج یابد که با عالم مثال قابل توجیه است.

از نظر او عارفان دارای مقام و مرتبتی هستند که در آن مقام، توانا بر ایجاد مثل قائم به ذات هستند این مقام را سهروردی با الهام از قرآن مجید، مقام «کن» می نامد:
ولا خوان التجريد مقام خاص فيه يقدر على ايجاد مُثُل قائمة ... يسمي مقام «کن»
(سهروردی، ج ۲، ص ۲۴۲).

مسئله عالم مثال و مبحث معاد، دو بعد متفاوت از موضوعی واحد هستند:

توضیح این نکته بجاست که اگرچه عالم مُثُل معلقه در نظر شیخ اشراق، عالمی نیمه مادی و نیمه مجرد است لکن او قوه خیال را قوه ای مادی و جسمانی می داند. صدرای شیرازی پس از او با مجرد دانستن ادراکات و قوا و از جمله، قوه خیال به این مهم دست یافت، که قوه خیال، مادی و قابل زوال نیست و پس از مرگ همچنان باقی است. این قوه پس از خلع بدن طبیعی با بدن مثالی همراه خواهد شد. بدین ترتیب، نه تنها حقیقت روح ما مربوط به عالم مثال است بلکه جسم ما نیز چنین است و پس از مرگ نیست و نابود نمی شود و به صورت جسم مثالی ظاهر می شود. عالم مثال به عنوان کلید اسرار آمیزی در حل بسیاری از مشکلات و ابهامات معاد کار ساز است.

توضیحات

۱. مبدعات، موجوداتی هستند که پیدایش آنها مسبوق به ماده و مدت نیست. مبدع در مقابل کائن و مخترع است. فعلی که هم مسبوق به ماده و هم مدت باشد کائن گویند و آنکه تنها مسبوق به ماده باشد مخترع نامیده می شود و مبدعات نیز نه مسبوق به ماده هستند و نه مدت.

۲. مشاء به پیروی از ارسطو در مسئله ابصار، قائل به انطباق صورت شیء مرئی در بخشی از جلدیه چشم بودند و در مورد اجسام بزرگ صورت کوچکی از آن را منطبق می دانستند. در مقابل آنها، ریاضیدانانی مثل ابن هیثم، قائل به خروج شعاع از چشم بودند. شعاعی مخروطی که رأس آن در چشم و قاعده آن بر شیء مرئی قرار می گیرد. شیخ

اشراق نظر دیگری مبنی بر علم حضوری اشراقی نفس به مبصرات ارائه می‌دهد. ملاصدرا، همه این نظرات را نقد کرده و در نظر خودش، ابصار، انشاء صورت مماثل شیء است که از ماده خارجی مجرد است و این انشاء از طریق اشراقی از جانب عقل فعال متحقق می‌شود.

۳. اشاره به «کشجره خبیثه اجثت من فوق الارض مالها من فرار» (براهیم/ ۲۶).

۴. صدرا در این مسئله مخالف سهروردی است در نظر او، واهمه امری غیر حقیقی است و جز اضافه معقولات به جزئیات چیز دیگری نیست. در نظر او واهمه حقیقتی مغایر نفس ناطقه ندارد.

۵. رک. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۳۲.

۶. برزخ در اینجا به معنای ظلمت است نه به معنای واسطه. شیخ اشراق در مورد جسم، اصطلاح برزخ را به کار می‌برد که به معنای برزخ است ولی این اصطلاح در مورد عالم مثال به معنای واسط بودن میان دو عالم است.

۷. عالم افلاک مربوط به هیئت قدیمی (بطلمیوس) است. ولی در هیئت جدید (کپرنیکی) سخن از عالم افلاک، بی معناست.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ج ۷، تهران، حکمت، ۱۳۸۶.

حکمت، نصراله، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.

سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۱-۳، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

شهرزوری، شمس الدین محمد، رسائل الشجره الالهیه، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۳، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۵.

قطب الدین شیرازی، محمودبن مسعود، شرح حکمة الاشراق سهروردی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

کربن، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴.

_____، مجموعه مقالات هانری کربن، جمع آوری و تدوین محمد امین شاهجویی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴.

محمود الغراب، محمود، الخيال عالم البرزخ و المثال (من كلام الشيخ الاکبر محیی الدین العربی)، ج ۲، دمشق، نصر، ۱۹۹۳.

مظاهری، عبدالرضا، شرح نقش الفصوص، تهران، خورشید باران، ۱۳۸۵.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح علی اکبر رشاد، ج ۸، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.