

## عالیم مثال در اندیشه سهروردی و نتایج فلسفی و کلامی آن

زینب نادی<sup>۱</sup>، مهدی نجفی افرا<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکترا فلسفه اسلامی، گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

<sup>۲</sup> استاد گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

نویسنده مسئول:

زینب نادی

### چکیده

یکی از ابتکارات فلسفی شیخ اشراق که در پیشینیان وی دیده نمی شود، عالم مثال است، عالم هستی از لحاظ وجود شناسی دارای مراتبی است که پائین ترین مرتبه آن عالم ماده و متعالی تر از آن ، عالم مثال است که این عالم محتوی صورتهای مقداری و محسوس است که از یک سو شبیه به معانی مجردی است که در عالم عقول اند و از سوی دیگر مانند موجودات عالم محسوس می باشد و به نامهای مختلف از جمله عالم اشباح، صور و عالم نفوس منطبعه و نیز مثل معلقه و خیال منفصل نامیده می شود. سهروردی با اثبات عالم مثال، در توجیه و تفسیر اموری از جمله معاد جسمانی و مواعید نبوی و تفسیر خیال متصل گام بزرگی برداشته است و راه را برای فلاسفه بعدی مانند ملاصدرا در گره گشائی از مقاهیم مهم فلسفی هموار نموده است و عالم مثال علاوه بر چهره وجود شناسی، از جنبه معرفت شناسی نیز برخوردار است، خیال که در عرفان از آن به قلب تعبیر شده، در عرفایی چون این عربی منشأ تأثیرات مهمی بوده است

**کلمات کلیدی:** عالم مثال، خیال، بزرخ، خیال منفصل، سهروردی.

**مقدمه**

عالم مثال از جمله مباحثی است که در حوزه‌های فکری فلسفی و عرفانی مورد توجه بوده است و در مباحثی چون هستی شناسی و دین شناسی و معرفت شناسی حائز اهمیت است. این عالم، منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال انسانی است و همچنین عالم مثال با اوصافی که از طرف سهپوری برای آن بیان می‌شود، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا می‌سازد.

و از آنجا که فحص پیرامون عالم مثال، هم جنبه معرفت شناسانه و هم وجود شناسانه دارد و با تحقیق پیرامون این عالم و آشنایی با چگونگی و خصوصیات و انگیزه طرح این عالم از سوی سهپوری به ضرورت وجودی این عالم پی می‌بریم. بحث عالم مثال یا خیال منفصل از مباحث مهم فلسفی است که برای اولین بار در تاریخ تفکر اسلامی در اندیشه‌های شیخ شهاب الدین سهپوری ملقب به شیخ اشراق مطرح شده است و پس از او نیز عرفا و صوفیه از قبیل محب الدین ابن عربی معروف به شیخ اکبر و نیز شارحین عقاید و نوشته‌های او همچون داود قیصری به طور مفصل پیرامون این قضیه داد سخن داده‌اند. شیخ اشراق برخلاف جهان‌شناسی مشائی که جهان مخلوقات را تحت عنوان عالم به سه طبقه تقسیم می‌کند: (الف- عالم عقول؛ ب- عالم نفوس؛ ج- عالم طبیعت و ماده)، عالم را به چهار طبقه تقسیم می‌کند که به ترتیب عبارتند از: (الف- نور الانوار؛ ب- عالم انوار قاهره؛ ج- عالم طبیعت و ماده) و در همین عالم مثال است که در مرتبه نزول هستی از تجرد تمام آن و در هر مرتبه صعودی، از مادیت تمام آن کاسته می‌شود، بنابراین، این عالم خصوصیات هر دو عالم بالاتر و پایین‌تر را در خود داشته و از جهت سنتیت با هر دوی آن‌ها، موجب ارتباط آن‌ها با یکدیگر می‌شود.

خصوصیات و مستلزمات عالم مثال، جغرافیای این عالم، آثار و نتایج اعتقاد به عالم خیال منفصل و ادامه اثبات و انکار این عالم در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است.

**مراتب هستی از دیدگاه سهپوری**

اما سهپوری در بحث هستی شناسی مراتب مخلوقات و ماسوی الله آنها را به چهار گروه تقسیم می‌کند، براساس دیدگاه وی مبنای این طبقه بندی مکاشفات و تجربیات فردی است چنانکه می‌گوید: «ولی فی نفسی تجارب صحیحه تدل علی أن عوالم اربعه: انوار قاهره، انوار مدبره، و برزخیان و صور معلقه ظلمانیه و مستنیره فيها العذاب للاشقياء»(سهپوری، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۱۳۷۳).

در واقع او عوالم را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند، ۱. انوار قاهره، ۲. انوار مدبره ۳. موجودات مادی و برازخ ۴. صور معلقه نورانی و ظلمانی انوار قاهره شامل عقول طولیه و عرضیه یعنی مثل افلاطونی هم می‌شود. اما فوق همه اینها نور الانوار واقع شده است، عالیترین و برترین مرتبه هستی، نور الانوار است. اوصاف نور الانوار را سهپوری چنین بیان می‌کند:

«النور الاعظم الاعلى، النورالقاهر لجميع الانوار، لشدة اشراقه و قوّة لمعان نوره، الغيرالمتناهی شدة و قوّة ...» (سهپوری، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۱۳۸۱).

و شدت و قوت این نور غیر متناهی است.

سهپوری در سلسله مراتب هستی، پس از نور الانوار معتقد به موجودات نوری محضی است که آنها را انوار قاهره می‌نامند؛ انوار قاهره موجودات مجرد تامی به شمار می‌آیند که در دو حالت طولی و عرضی شکل گرفته‌اند، این موجودات نوری از تمام ویژگی‌ها و شوائب مادی و جسمانی مبربی هستند و از تجرد کامل برخوردارند.

سهپوری چنین می‌نویسد:

«... یکی را عالم عقل گویند؛ و عقل به نزد اهل حکمت و اصطلاح ایشان جوهری است مجرد که به وی اشارت حسی نتوان کرد و در اجسام تصرف نکند ... و از جمله نورهای قاهر، اعني، عقل‌ها، یکی آن است که اهل حکمت او را «عقل فعال» گویند. و جمله عقول، انوار مجرد الهی‌اند، و عقل اول آن است که به وی وجود منتظری گشت و نور باری، عزو علا بر وی اشراق کرد، اشراق اولی، و از این اشراق کثرت عقول لازم آمد به مرتب نزول ...» (سهپوری، ۱۳۷۹، ۱۴۲-۱۴۱)

عقول طولیه همان عقول ارسطوئی اند که با هم ارتباط علی و معلولی دارند و عقول عرضی همان مثل نوری یا افلاطونی اند که به آنها عقول متكافئه نیز گفته می‌شود، چون در یک مرتبه وجودی واقع گشته و نسبت به هم رابطه علی و معلولی ندارند.

### صور معلقه یا عالم اشباح یا مثل معلقه (عالمند)

سهروردی گرچه در توجه به عالم مثل از افلاطون پیروی می کند، اما در توجه به عالم مثال و اینکه آن را عالمی متفاوت از عالم مثل می داند، نظریه ابتکاری است که سابقه ای در فیلسوفان پیشین ندارد، این مرتبه از هستی واسطه‌ی میان عالم ارواح و عالم ماده و اجسام است. «...والصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية و هذه مثل معلقة ظلمانية... وليس لها محل فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم». (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰-۲۳۱). مثل افلاطونی از زمرة عالم عقول است، نور محض است، اما عالم مثال از صور ظلمانی برخوردار است، ضمن اینکه مثل تجرد تام دارد، اما مثال تجرد مثالی و خیالی دارد، یعنی از شکل و مقدار برخوردار است با اینکه ماده ندارد (نجفی افرا، مهدی، ۱۳۹۲، ص ۶۴).

باید دانست که تعبیر «اشباح» و مانند آن درباره این عالم بین معنی نیست که موجودات این عالم، صورتهای کمنگی از موجودات جسمانی هستند و از نظر مرتبه وجودی، ضعیفتر از آنها می باشند، بلکه این تعبیر نشان دهنده وجود صورتهای ثابت و غیرمتغیری در آن عالم است که نه تنها ضعیفتر از موجودات مادی نیستند، بلکه قویتر از آنها به شمار می روند. (مصطفایزدی، محمد تقی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸).

عالمندی که منغمر در اعراض است و این اعراض تجدد و انتقال می پذیرند و حادث و زائل می شوند و این عالم برخوردار از ماده و صورت است. هم شامل جوهر ظلمانی است که همان جسم باشد و هم چهار عرض ظلمانی از نگاه شیخ اشراف وجود دارند که کم، کیف، این و حرکت است.

هم چنین شیخ از انوار اسفهنهای یا انوار مدببه نیز نام می برد که همان نفوس ناطقه بشری یا فلکی هستند و به انسان یا اجرام تعلق می گیرند.

### اقسام عالم مثال

عالمند را به دو دسته تقسیم می کنند:

الف) عالم مثال مطلق یا «خيال منفصل»: این عالم مرتبه ای از مراتب عالم است، واسطه بین عقول و ناسوت است، صورتهای آن دارای شکل و مقدار است که از یک سو از آن جهت که ماده، مکان و زمان ندارد، شبیه به معانی مجردی است که در عالم معمول است و از سوی دیگر از جهت شکل و مقدار مانند موجودات مادی در عالم محسوس است.

ب) عالم مثال مقید یا «خيال متصل»: مرتبه ای از مراتب ادراکی انسان است که صورتهای عالم مثال مطلق در آن منعکس می شود. لذا مخیله، قوهای است که انسان را به عالم مثال مطلق مرتبط نموده و دریچه ای به سوی عالم مثال یا ملکوت اسفل است. و اگر کاملاً از تأثیر حواس و سایر قوای نفسانی برکنار باشد و به آخرین درجه نشاط وادرانک خود برسد، صورتهای عالم مثال در آن منعکس شده و رویای صادق تحقق می یابد. (عبدالرضا مظاہری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷)

### اهمیت عالم مثال

برای تعیین جایگاه عالم مثال در هستی به عنوان مرتبه‌ای از آن لازم است به تبیینی در مورد اهمیت عالم مثال و انگیزه طرح آن از نظر سهروردی پردازیم:

یکی از مشکلات مهم در بحث مراتب هستی، مسئله عدم ساختیت عالم مجردات محض، با عالم مادی محض است، بین معنی که چگونه ممکن است از موجودات کاملاً مجرد، موجودات مادی محض ایجاد گردد در حالیکه ساختیتی بین آنها وجود ندارد؟ بحث ساختیت میان علت و معلول از مباحث دیرین فلسفی است که در میان حکماء از افلاطون به بعد مطرح بوده اینکه چگونه می شود عالم ماده که غوطه ور در کثرت مقید به زمان و مکان و ماده است، می تواند به عالم مجردات تام خصوصاً به خداوندی که مبدا عالم و پیراسته از خصوصیات مادی و هر گونه شائبه کثرت است، مرتبط و متصل نموده و ادعای رابطه علی و معلولی میان آنها نمود. لذا حکماء به بحث در باره وسائل خلقت روی آوردن و هریک براساس مبادی خاص خود از وسائل خاصی سخن در میان آورند. در اندیشه فیلسوفان مشاء که اعتقادی به عالم مثال ندارند، مساله ساختیت با دشواری روبرو است اینکه چگونه عقل فعل می تواند مبدا پیدایش هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه انواع مادی گردد، البته این سینا برای حل این معضل پای اجرام فلکی را به میان می کشد و معتقد است که عقل اول با کمک اجرام فلکی به خلق و اداره عالم ماده می پردازد.

شیخ اشراف معتقد است گذر و عبور از عالم محسوس به عالم معقول، بدون واسطه امکان پذیر نیست، پس باید عالمی میان ایندو عالم باشد که هم از خواص محسوسات بهره ای برده باشد و هم از خواص معقولات. او این عالم میانی را «مثال» یا «خيال منفصل» در مقابل خیال متصل که همان قوه خیال آدمی است) می نامد که در مراتب معرفتی، منطبق بر ادراک خیالی، مابین ادراک حسی و ادراک عقلی است (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۰).

عالم مثال از حیث معرفت شناسی نیز حائز اهمیت است، این عالم منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال انسانی است و سبب می‌شود تا حقایق انبوھی که در این عالم مکنون است، برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت، آشکار گردد، که خود نیازمند مقاله مستقلی است.

از جنبه دین‌شناسی هم باید گفت عالم مثال با اوصافی که از طرف سهپورده برای آن بیان می‌شود، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا می‌سازد، مانند آن که سهپورده منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال می‌داند، یا مسئله وحی انبیاء، معاد انسانها، جایگاه آدمیان پس از مرگ و ... توسط وجود همین عالم توجیه و تفسیر می‌شوند (امید، مسعود، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷).

هانری کربن<sup>۱</sup> از محققانی است که توجه خاصی به عالم مثال سهپورده مبذول نموده و در مورد اهمیت عالم مثال تحقیقات ارزنده‌ای انجام داده است. کربن نظر خود را چنین بیان می‌دارد:

«به نظر من، مسئله عالم مثال، یکی از قله‌های فلسفه او (سهپورده) است، قله‌ای که از بالای آن می‌توانیم ارزش همیشگی حکمت عرفانی وی را حتی امروز دریابیم. این قله بی‌هیچ تردیدی، طرح وجود عالم میانی، عالم نفس (مثال)، عالم عقول مجرد و جهانی است که حواس ما به تجربه در می‌یابد. این همان عالمی است که سهپورده «اقلیم هشتمن» می‌نامد و منظور از آن، عالم مثال است که من در لاتین به «عالم امر مثالی» ترجمه کرده‌ام تا با «امر خیالی» که امری غیرواقعی است، اشتباہ نشود. این اشتباہ یکی از اساسی‌ترین اشتباهاتی است که از عصر روشنگری تاکنون بر روی مغرب زمین سنجینی می‌کند. سهپورده با طرح عالم مثال از دیدگاه وجودی نظریه حقیقی معرفت شهودی را ابداع کرده و بدین ترتیب، وجود عالم مثال را حفظ می‌کند که بدون آن، رؤیاهای پیامبران و عرفان و حوادث معاد به دلیل اینکه جای خود را از دست داده‌اند، معنایی نخواهند داشت. این نظریه معرفت شهودی، رسالت پیامبر و فیلسوف را از همدیگر جدایی ناپذیر می‌سازد. این یکی از مسائل اساسی است که از مدت‌ها پیش در فلسفه‌های رسمی غربی از میان رفته اما نزد اشرافیان تداوم پیدا کرده است.» (کربن، هانری ۱۳۸۶، ص ۹۲ و ۹۳).

### عالی مثال در قوس صعود و نزول

یکی از مباحث مهم در نگرش آنتولوژیک به عالم مثال آن است که میان عالم مثالی که در جریان خلقت یعنی صدور کثرت از وحدت حاصل می‌شود که مرتبه ای مقدم بر عالم ماده است و عالم مثالی که در قوس صعود بوده و مخرب بر این عالم است و در بازگشت کثرت به وحدت تحقق و معنا پیدا می‌کند یا بد تفاوت قائل شد، و این تفکیک در فهم اصطلاح قرآنی بزرخ نیز نقش مهمی ایفاء خواهد کرد، بزرخ در لغت به معنای حائل و واسطه بین دو چیز است. این رو به عالم مثال، بزرخ نیز گویند، چون واسطه میان عالم مجردات و مادیات می‌باشد. و شأن بزرخی عالم مثال در هر دو قوس وجود دارد، اما بزرخی که در قرآن آمده، اصطلاحی است برای عالم پس از مرگ، که مردم در آن به سر می‌برند تا قیامت بررسد، متفاوت است و بزرخ قرآنی، معنایی است که سیاق آیه ۱۰۰ سوره مبارکه مؤمنون آنرا می‌رساند (طباطبائی، محمدحسین ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۹۸).

«وَمِنْ وَرَأَهُمْ بِرْزَخُ الْيَوْمِ يُبَعْثُونَ»، «وَدَرَبَّرْبَرَ آنَّهَا بِرْزَخٌ أَسْتَ تَرَوْزِيَ كَهْ بِرَانِگِيخته شوند.» این بزرخ اگر بخواهد با عالم مثال انطباق داده شود، فقط با مثال در قوس صعودقابل انطباق خواهد و از بزرخی که در قوس نزول وجود دارد در قرآن سخنی به میان نیامده است، اما صرف نظر از تفاوتی که میان عالم مثال در قوس نزول و صعود مطرح شد تفاوت بنیادی دیگری میان آن دو وجود دارد که در آثار سهپورده چیزی در این زمینه مشاهده نمی‌شود و حتی در آثار عرفای بعد از سهپورده که به مبحث خیال به طور وسیعی پرداخته و نقش آن را در ابعاد جهان شناسی و معرفت شناسی مورد توجه قرار داده اند اما از این تفاوت سخن به میان نیاورده اند چنانکه داؤود قیصری در مقدمه خود بر فصوص الحكم در بیان تفاوت ایندو بزرخ می‌نویسد:

«... انَّ مَرَاتِبَ تَنْرَلَاتِ الْوُجُودِ وَمَعَارِجَهُ دُورِيهِ: وَ الْمَرْتَبَهُ النَّى قَبْلَ النَّشَآءِ الدُّنْيَاوِيَهُ هُوَ غَيْرُ الْبَرْزَخِ الَّذِي بَيْنَ الْأَرْوَاحِ الْمُجَرَّدَهِ وَ بَيْنَ الْأَجْسَامِ، لَأَنَّ مَرَاتِبَ تَنْرَلَاتِ الْوُجُودِ وَمَعَارِجَهُ دُورِيهِ: وَ الْمَرْتَبَهُ النَّى قَبْلَ النَّشَآءِ الدُّنْيَاوِيَهُ هُوَ مِنْ مَرَاتِبَ التَّنَرَلَاتِ وَ لَهَا الْأَوْلَى، وَالَّتِي بَعْدَهَا مِنْ مَرَاتِبَ الْمَعَارِجِ وَ لَهَا الْآخِرَى» (قیصری، محمد داؤود، ۱۳۸۷، ص ۹۲) «بر توست که بدانی! بزرخی که ارواح پس از جدائی از نشئه دنیاپی، در آن قرار می‌گیرند، غیر از بزرخی است که بین ارواح مجرد و اجسام است؛ زیرا: مراتب نزول وجود و عروج آن دوری است؛ مرتبه‌ای که قبل از نشئه دنیاپی است از مراتب نزولی است؛ این مرتبه در ابتدا قرار دارد و مرتبه‌ای که بعد از نشئه دنیاپی است از مراتب عروج است؛ این مرتبه در قوس دیگر قرار دارد.» با اینکه مراتب نزولی و صعودی یکی هستند و همان مراتبی که در قوس نزول طی شده عیناً در قوس صعود نیز طی می‌شود، اما مثال قوس نزول بر این عالم اولیت و تقدم دارد ولی مثال قوس نزول بر این عالم ماده تاخر دارد. اما تفاوت اساسی که ملاصدرا و پیروان او به آن توجه کردند، این است که عالم مثال

<sup>۱</sup>. Henry Corbin

قوس نزول، حقیقت جوهری مستقل است که در پیدایش موجودات عالم ماده و خصوصاً صور ادراکی خیالی انسان نقش فاعلی دارد، در حالی صور عالم مثال در قوس صعود مخلوق نفس انسان و قائم به آن است، یعنی اکتسابات این جهانی انسان است که به عالم مثال در قوس صعود شکل می‌دهد. «صورت‌های واقع در نشیء بزرخی بعد از مفارقت ارواح صورتهای اعمال و نتایج دنیوی آنهاست، اما صورتهای بزرخ در قوس نزولی و عالم مثال به اعمال و نتایج افعال آدمی بستگی ندارد». (حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲).

و برعی از جمله ابن‌عربی بزرخ اول را غیب امکانی نامیده‌اند به خاطر ممکن بودن ظهور و مکافته آنچه که در آن می‌باشد از جمله اشباح انوار الهیه و عکس‌های صورتهای عقلی و ... و بزرخ دوم را غیب محال می‌نامند. لذا در پرتو این عالم است که بسیاری از حقایق دینی و فلسفی معنی پیدا می‌کند و عدم توجه به این عالم می‌تواند محرومیت‌های معرفتی مختلفی را منجر شود که در ادامه مقاله به آنها خواهیم پرداخت.

#### دلایل اثبات عالم مثال

یکی از مباحث مهم در بحث از عالم مثال، مفاد هل ببسیطه یعنی پرسش از وجود است، اینکه چه دلیل یا دلایلی برای تحقق این عالم می‌توان ارائه داد، مخالفان در رد این عالم دلایل مختلف ارائه کرده اند اما از سوی موافقان در ذیل بحث عالم مثال دلایل به صورت منطق و مظبوط نقل نشده است لذا ما بر آنیم تا با انتکاء به برعی از آثار سهوردی و شارحان اندیشه او چند دلیل برای اثبات این عالم ارائه نمائیم که به شرح زیر است:

**دلیل اول:** سهوردی در فصلی تحت عنوان «فی حقیقه صور المرايا و التخييل» بحث در مورد صور رویاها و تخیل و حقیقت آن و هم‌چنین بحث در مورد صور خیالی را مطرح و از این طریق به اثبات وجود عالم مثال می‌پردازد:

«...انتباع صور فی العین ممتنع وبمثل ذلك يمتنع فی موضع الدّماغ. و الحق فی صور المرايا والصور الخيالية آنها ليست منطبعه، بل صياصي معلقه ليس لها فی محل وقد تكون لها مظاهر و لا تكون فيها. فصور المرأة مظهرها المرأة، و هي معلقة، لا فی مكان و لا فی محل. و صور الخيال مظهرها التخييل و هي معلقة. و اذا ثبت مثل مثال مجرد سطحي، لاعمق له و لاظهر، کا لمرايا، قائم بنفسه و ما هو منه فصح وجود ماهيه جوهريه، لها مثال عرضي و النور ناقص كمثال النور التام ...» (سهوردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۱ و ۲۱۲) «انتباع صورتها در چشم محل است و همانند آن انتباع صورتها در محلی از عضو دماغی نیز محل و ممتنع است. حق در مورد صور مرايا و صور خیالی این است که آنها منطبع در محلی نمی‌باشند، بلکه آنها صياصي معلقه لافی محل هستند. گاهی برای آنها مظاهري وجود دارد، اما آنها در آن مظاهر نمی‌باشند، پس صور آئينه مظهرش آئينه است. و آنها صور معلقه لافی مكان و لافی محل هستند و صور خیالي مظاهرشان تخیل است و آنها هم‌چنین صور معلقه‌اند و هنگامیکه اثبات شود که مثال مجرد سطحي بدون عمق و پشت است، همانند صور آئينه، وجود قائم به ذات است و امور حاصل از آن عرض اند، پس وجود ماهيتي جوهري که آن داراي مثال و صورتی عرضي است. صحيح خواهد بود و نور ناقص مانند نور تمام است پس فهم کن.»

شارح حکمه الاشراق در شرح و تفسیر این سخن شیخ که «ذلك يمتنع فی موضع فی الدّماغ»، «انتباع صورتها در محلی از عضو دماغی نیز محل و ممتنع است.» مطلبی را ذکر کرده که دلیل سهوردی را به طور واضح‌تر بیان می‌کند:

«الصور الخيالية لا تكون موجودة فی الذهان، لامتناع انتباع كبير فی الصغير و لافی الاعيان، والا لرآها كل سليم الحسن، وليست عدماً محضاً، والا لما كانت متتصورة، ولا تمييزاً يبعضها عن بعض، ولا محكوماً علىها باحكام مختلفه. وإذا هي موجودة، و ليست فی الذهان ولا فی الاعيان و لافی العالم العقول، لكنها صوراً جسمانية لاعقلية، فالبالضرورة تكون موجودة فی صقع آخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالی و الخيالي متوسط بين عالمي العقل و الحس، لكنه بالمرتبه فوق عالم الحس و دون عالم العقل، لانه اکثر تجريداً من العقل و فيه جميع الاشكال و الصور والمقادير والاجسام و ما يتعلق بها من الحركات و السكнат و الاوضاع و الهيئات و غير ذلك، قائمهً بذواتها، معلقةً لا فی مكان و لا فی محل.» (شیرازی، قطب الدین محمد، ۱۳۸۰، ص ۴۵۰ و ۴۴۹)

«صور خیالی در اذهان موجود نمی‌باشند، به خاطر امتناع انتباع کبیر بر صغیر و در اعیان نیز موجود نمی‌باشند و گرن، هر کسی که از حس سالمی برخوردار بود آنها را مشاهده می‌کرد، این صور عدم محض هم نیستند والا به تصور در نمی‌آمدند و از همدیگر تمایز نمی‌یافتد و محکوم به احکام مختلف واقع نمی‌شدند و از آنجا که آنها موجودند و در اذهان نیستند و در اعیان نیز نمی‌باشند، پس ضرورتاً آنها در مکانی دیگر می‌باشند و آن عالم مثالی و خیالی نامیده می‌شود که بواسطه مابین دو عالم عقل و حس است. به جهت اینکه آن از حیث مرتبه وجودی بالاتر از عالم حس و پائین‌تر از عالم عقل است و به جهت اینکه تجد آنهاز حس بیشتر و از عقل کمتر است و تمامی اشکال و صورتهای مقادیر و اجسام

و آنچه که متعلق به آنهاست از حرکات و سکنات و اوضاع و اشکال و غیره در آن وجود دارند و آنها قائم به ذات خود معلم لافی مکان و لافی محل هستند.»

#### - دلیل دوم:

#### اثبات عالم مثال از طریق قاعده امکان اشرف

این قاعده یکی از اهم قواعد حکمت اشرافی سهوردی است که مطالب بسیاری از جمله عقول و ارباب انواع را با آن اثبات می کند، نظر به اهتمامی که سهوردی برای این قاعده قائل است در "التلویحات" آن را تحت عنوان "داعمه عرشیه" آورده و در حکمه الاشراق آن را از قواعد اشرافیان دانسته است. وی این قاعده را در الالوح العمادیه (بند ۵۷) و کلمه التصوف (بند ۳۰) واللمحات (بند ۳۸) المشعار و حکمت الاشراق تقریباً به یک بیان آورده است. بیانی که سهوردی از این قائد داشته (گرچه خود در المشارع اشاراتی از ارسسطو درباره آن ذکر می کند) از اختصاصات حکمت اشرافی اوت. آن را دارای عمقی عظیم می داند. به کمک این قاعده و با بکار بردن آن به اثبات بسیاری از مسائل دست می یابد که از آن جمله اثبات نفس ناطقه و بقای آن، اثبات سعادت و خیر و امور علویه ای که گردش افلاک را بر عهده دارند و نیز اثبات عالم مثال است. این قاعده در لوح سوم از رساله الواح عمادیه سهوردی مورد بحث قرار گرفته و چنین تقدیر شده است:

«اذا وجد الممکن الاخسن، فیجب ان یکون الممکن الاشرف حصل قبله، فانّ واجب الوجود ان اقتضی بجهة الوحدانیه، الاخسنّ و ترك الاشرف فإذا فرض الاشرف موجوداً لیستدعی جهة اشرف ممّا علیها واجب الوجود و محال ان یتوهم او یتعقل اشرف من واجب الوجود. و الاشرف ...»<sup>۲</sup>؛ (سهوردی، شهاب الدین، ۱۳۷۳، ص ۳۹)

و چون ممکن غیراشرف موجود است بایستی ممکن اشرف پیش از او حاصل باشد، زیرا که واجب الوجود اگر به جهت وحدانی اقتضای اخسن کند و اشرف را رها کند، پس چون فرض کنیم که ممکن اشرف حاصل شد استدعا کند که از جهتی حاصل شود که آن از واجب الوجود شریفتر باشد و این شریف شاید که ایجاد چیزی کند که از او شریفتر باشد، پس از واجب الوجود، ممکن شریف حاصل شد و به واسطه او ممکن اخسن پدید امد و وجود تمامتر و کاملتر از اینکه هست، محال است باشد. چنانکه در تنزیل آمده: «صنعت الله الذي اتقن كل شيء» (نمل ۲۷)، آیه ۹۰. اشارت است به نظام محکم آیتی دیگر گفت «ما ترى في الخلق الرحمن من تفاوت». (الملک ۶۷)، آیه ۳ اشارت است به مناسبت محفوظ و نظام مضبوط که هیچ دور، معطل نیست و از آثار عنایت حق تعالی عاری و خالی نیست و هر چیزی باید که به کمالی که لایق اوت برسد و حق تعالی اگرچه فعل او به وسائط تمام می شود الا آن است که فاعل مطلق و مبدع مطلق اوت و دیگری را رتبت ابداع نیست و چیزهای دیگر وسائط اند نه مبدع، و آن وسائط هم بد و می برسد.

آقای سید جلال الدین آشتیانی در چندین مورد از کتب<sup>۳</sup> خود اذعان نموده است که شارحین<sup>۴</sup> حکمة الاشراف عالم مثال و اشباح مثالیه را از طریق قاعده امکان اشرف به اثبات رسانده اند و ایشان خود نیز تقریری از این استدلال کرده است که در ذیل نقل می نمائیم: «صورت مجرد از ماده، بدون شک از حیث وجود کاملتر از صور منغم در ماده و اشرف از اجسام مختلط به قوه و استعداد می باشد، بنابراین، باید قبل از عالم ماده موجود شده باشد و فیض وجود از طریق عالم مثال و بزرخ و صور مقداری به عالم مقید به قیود و سلاسل ماده برسد و به طور مطلق چه در حرکات عرضی مکانیه و چه در حرکات جوهریه ذاتیه ملازم با ترقیات و چه در تنزلات و قوس نزولی محال است و فیض باید از مجرای عالی به دانی برسد.

ممکن اشرف (عالم بزرخ و مثال) اگر از مبدأ، قبل از ممکن اخسن صادر نشود یا از جهت آن است که علت فیاض وجود، علم به وجود اشرف ندارد لذا صورت علمی نداردو یا آنکه وجود عالم اشرف صورت علمی دارد ولی علت قادر بر ایجاد آن نمی باشد. و یا آنکه مبدأ فعال وجود قدرت بر ایجاد جمیع ماهیات امکانیه حقایق وجودیه دارد از جمله ممکن اشرف، جهت اخسن را به اشرف ولی ترجیح داده است. به عبارت دیگر فاعل کل با علم و قدرت در مقام خلقت، مرجوح را بر راجح ترجیح داده است.

جمیع این شعوق نزد ابناء عقل و صاحبان خرد باطل است. علم او به همه اشیاء تعلق گرفته است و چون علم عین وجود صرف اوت، علم به جمیع اشیاء است، علم بسیط صرف تام الوجود علم است. به همه اشیاء و گرنه لازم می آید که ذات صرف و علم مطلق

<sup>۲</sup>. شهاب الدین یحیی، سهوردی، مجموعه مصنفات (پرتونامه)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، بی جا، ۱۳۷۳، ص ۴۵ / شهاب الدین یحیی، سهوردی، کلمه التصوف، بیروت، چاپ اعلی، ۱۳۴۸، بند ۳۸، ص ۱۵۶ / شهاب الدین یحیی، سهوردی، اللمحات، بیروت، دارالنہار، ۱۳۵۰، هـ، بند ۳۸، ص ۱۵۶.

<sup>۳</sup>. ر. ک. رساله نوریه بهایی لاهیجی در عالم مثال به تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی پاورقی ص ۱۴۴-۵۲ و نیز شرح ایشان بر کتاب زاد المسافرین صدرالمتألهین شیرازی پاورقی ص ۳۳۶.

<sup>۴</sup>. مقصود علامه شمس الدین محمد شهروزی و علامه قطب الدین شیرازی است.

میراً از ترکیب علم به اشیائی و جهل نسبت به اشیاء یا شیء دیگر باشد و این ملازم است با ترکیب ذات حق از جهت وجود و فقدان، چه آنکه جهل امر عدمی و علم امر وجودی است. قدرت مطلقه نیز قدرت بر مطلق حقایق است و از لحاظ تعلق به ممکنات مقید به قیدی نیست و فعلی و دائمی است و در آن جهت امکان به وجه من الوجوه تحقق ندارد و عین اراده و علم اوست، لذا جمیع حقایق امکانیه نسبت به حقیقت مقدسه واجبی، واجب و ممتنع العدم هستند و اتصاف به جهت امکانی به وجه من الوجوه نه در ذات و نه در صفات حقیقه اوست.

و از آنجا که نظام وجودی امکانی ظل نظام تمام و تمام ریوی است اتم نظامات است به نعروی که نظامی از آن تامتر امکان ندارد و ممکن نیست وقوع ممکن اخس قبل از وجود اشرف یا وقوع اخس بدون تحقق اشرف در مرتبه مقدم بر اخس و ترجیح مرجوح بر راجح مثل ترجیح ممکن بدون رجحان و بالآخره تحقق معلول بدون علت و ظهور ممکن بدون آنکه جمیع انجاء عدم آن سد شود محال است.» (أشتیانی، جلال الدین، مقدمه و تصحیح و تعلیق بر رساله نوریه بهائی لاهیجی، ص ۱۴۰ تا ۱۴۳).

### دلیل سوم

حاصل این دلیل این است که ما در قوه خیال خود، صوری جزئی داریم که این صور، مجرد از ماده‌اند اما تجربیدی ناقص غیرتام دارند، به این معنی که از ماده مبرا هستند، ولی از عوارض آن از قبیل شکل، مقدار و ... مبرا نیستند، وجود چنین صور جزئی در قوه خیال انسان با خیریتی که دارد و هم چنین دارای عنایت و توجه به امکان و خیریت است، موجب یقین به وجود صور جزئی مجرد ناقص در خارج است و این امر صحت قول به وجود عالم مثال معلق را تأیید می‌نماید که مطلوب است. همانطور که ملاحظه می‌شود، مبنای این برهان وجود صوری جزئی داری شکل و مقدار است، ولی در برهان پیشین، مبنای عدم امکان انطباع این صور در قوای مادی و جسمانی بود.

«انَّ وجْدَ الصُّورَةِ الْجَزِئِيَّةِ، كَصُورَةِ زِيدٍ مُثَلًا، فِي الْخَيَالِ مُجْرَدَةٌ تَجْرِيدًا نَاقصًا يُسْتَلِزُمُ امْكَانَ وَجْدَهَا فِي الْخَارِجِ مُجْرَدَةٌ تَجْرِيدًا نَاقصًا بِحَسْبِ مَاهِيَّتِهَا، وَ هُوَ مَعَ خَيْرِيَّتِهِ وَ اشْتِمَالِ النَّهَايَةِ عَلَيْهِمَا (إِيَّ عَلَى الْإِمْكَانِ وَ الْخَيْرِيَّةِ) يُوجِبُ القَطْعَ بِوْجُودِ الصُّورَةِ الْجَزِئِيَّةِ فِي الْخَارِجِ نَاقصَةً التَّجْرِيدِ فَيَصِحُّ القَوْلُ بِوْجُودِ عَالَمِ الْمَثَلِ الْمَعْلُوقِ، وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ» (ابابلوگی، محمدبن مصطفی ابن موسی، بی‌تا، ص ۸۹).

### - دلیل چهارم:

حاصل این دلیل نیز این است که پیامبران و اولیاء صالح از بندگان و حکماء متأله فراوان عالم مثال معلق را مشاهده کرده‌اند و ما را نیز از این مشاهدات خودشان با خبر ساخته‌اند. به گونه‌ای که ما نیز یقین و قطع داریم که وجود یک چنین عالمی نسبت به آنها از باب مشاهدات است و نسبت به ما از باب متواترات، به این معنی که چون ما به تواتر از آنها شنیده‌ایم که گفته‌اند وجود چنین عالمی را مشاهده کرده‌اند و یقین هم داریم که آنها بر بیان مطلبی به طور یکسان که از صحت برخوردار نیست با هم تبادی نکرده‌اند و اعتماد ما به گفتار متواتر آنها موجب اعتقاد ما به وجود عالم مثال معلق، گشته است. به عنوان مثال از پیامبران، پیامبر اکرم (ص) در مورد برزخ و تجسد اعمال در آن به ما خیر داده است و یا از اولیاء عارف کامل محبی‌الدین بن عربی در معرفت بقای انسانها در برزخ مابین عالم دنیا و عالم آخرت سخن گفته است، و یا حکیمانی چون سقراط و افلاطون... در مورد صور خیالی معلق بلا محل که مستنیر و مظلوم می‌باشند سخن گفته و معتقد شده‌اند به اینکه آنها جواهری مجرد و مفارق از ماده‌اند و از آنجا که طبقات نامبرده شده همگی مورد ثوقي و اعتمادند و سخن هریک از آنها به تنها ای از باب مقبولات و به طور دسته‌جمعی از باب متواترات است موجب قطع و یقین به وجود عالم مثال معلق گشته است.

«كثُرَهُ مَشَاهِدَهُ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأُولَيَاءُ وَ مَتَّالِهُ الْحُكْمَاءُ عَالَمُ الْمَثَلُ الْمَعْلُوقُ وَ أَخْبَارُهُمْ إِيَّاَنَا بِتْلُكِ الْمَشَاهِدَاتِ بِحِيثُ قَطَعْنَا بِأَنَّ وَجْدَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ مِنَ الْمَشَاهِدَاتِ وَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا مِنَ الْمَتَوَاتِراتِ. امَا الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَكَأَخْبَارُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ أَفْضَلُ الصَّلَوةُ وَالْتَّحْمِيَّةُ مُثَلًا عَنِ الْبَرْزَخِ وَ تَجَسُّدِ الْأَعْمَالِ فِيهِ... وَ امَا الْأُولَيَاءُ فَكَقُولُ الشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ الْمَكَاشِفِ الْكَامِلِ الْمُكَمَّلِ مَحْيَى الدِّينِ الْمَغْرِبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مُثَلًا فَانَّهُ ذُكْرٌ فِي الْبَابِ الْثَالِثِ وَ السَّتِينِ مِنَ «الْفَتوحَاتِ الْمَكِيَّةِ» فِي مَعْرِفَةِ بقاءِ النَّاسِ فِي الْبَرْزَخِ بَيْنِ الدِّنِيَا وَ الْبَعْثِ حَقِيقَةِ الْبَرْزَخِ... وَ امَا الْحُكْمَاءُ، فَلَانَ أَفْلَاطُونُ وَ سَقْرَاطُونُ وَ فِيَثَاغُورُسُ وَ اَنْبَاذْقَلِسُ وَ غَيْرُهُم مِنَ الْأَقْدَمِيِّينَ كَانُوا يَقُولُونَ بِالْمَثَلِ الْخَيَالِ الْمَعْلُوقَ بِلَا مَحِلٍ: الْمُسْتَيْزَةُ وَ الْمَظْلُومُ، وَ يَذَهَّبُونَ إِلَى اَنَّهَا جَوَاهِرٌ مُجَرَّدَةٌ مُفَارِقَةً لِلْمَوَادِ...» (همان، ص ۹۲).

## آثار و نتایج اعتقاد به عالم مثال

باور به عالم مثال آثار و نتایج فلسفی متعددی به دنبال دارد که گرچه ممکن است سهروردی به برخی از آن نتایج توجه نشان نداده و فیلسوفان بعدی به آنها عایت نشان داده باشند، لذا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

### معد جسمانی

از جمله اموری که به واسطه اثبات عالم مثال، به اثبات می‌رسد مسأله معاد جسمانی است که از مهم‌ترین و سئوال برانگیزترین مباحثی است که از دیرباز مطرح بوده و فلاسفه اسلامی با آن درگیر بوده‌اند: آیات قرآن و روایات هنگامیکه در مورد مرگ و جهان آخرت و نعمتها و عذابهای اخروی صحبت می‌کند، به گونه‌ای است که نمی‌توان اعتقاد به معاد جسمانی را نادیده گرفت.

معد جسمانی یکی از پرچالش ترین مسئله فلسفی کلامی بوده که هم در اصل آن و هم در تبیین آن معاد جسمانی و تحقق آن در عوالم مختلف اختلاف نظرهای جدی وجود دارد.

در میان فلاسفه اسلامی حکماء مشاه، این سینا به دلیل انکار عالم مثال از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده و معاد جسمانی را تنها از طریق داده‌های و میانی و روایات نبوی قابل اثبات می‌دانستند. این سینا می‌نویسد:

**«يجب أن تعلم: إنَّ الْمَعَادَ مَا هو مَنْقُولٌ مِنَ الشَّرْعِ وَ لَا سَبِيلٌ إِلَى اثباتِهِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الشَّرِيعَةِ وَ تَصْدِيقِ خَبْرِ النَّبِيِّ وَ هَوَالذِي لِلْبَدْنِ عِنْدَ الْبَعْثِ»** (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۲۳).

اما با اعتقاد به عالم مثال می‌توان معاد جسمانی راحداًقل در عالم مثال به اثبات رساند، گرچه سهروردی نتوانسته از این دستاوردهای مثال بهره جسته و مسأله معاد جسمانی را تاحدی گره گشائی کند، و تنها با اشاره‌ای از کنار آن عبور کرده است، اما صدرالمتألهین شیرازی به خوبی از آن بهره می‌جوید تا معاد جسمانی را با اتکاء به بقاء صورت و مقدار در این عالم، معنی دار نماید، او معتقد است که بدن دنیوی و اخروی عین هم بوده و در اصل بدن بین آن دو مغایرتی نیست، «الحق ان المعاد هو بعينه بدن الانسان المشخص الذي مات با جزائه بعينهما، لامثله، بحيث لو رأء يقول انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا و من انكر هذا فقد انكر الشريعة...»؛ (ملاصدرا، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۰) حقیقت آن است که در معاد انسان با عین همین بدن مشخص و عین اجزای آن برمی‌گردد نه مثل آن، به طوری که اگر به کسی نگاه کنید می‌گوئید آن شخص عین همان فردی است که در دنیا بود و هر کس این نوع معاد را انکار کند، شریعت را نپذیرفته و از نظر عقلی و شرعی کافر تلقی می‌شود و هر کس به عود و برگشت مثل بدن اول (بدن دنیایی) با اجزای دیگر معتقد باشد در حقیقت معاد را انکار کرده است.

اما مراد از این تعبیرات که انسان در آخرت مشخصاً با عین همان نفس و بدن محشور می‌شود چیست؟ آیا مراد این است که بدن عنصری انسان که در دنیا است در عالم آخرت نیز حضور می‌یابد و یا این همانی بدن را از طریق دیگر غیر از وجود و حضور ماده عنصری بدن مطرح کرده است؟ صدرالمتألهین بیان می‌کند: «اگر می‌گوئیم در قیامت عین همین بدن از قبرها سر برمه آورد، بدین معنا نیست که مثلاً کسی در دنیا به لحاظ بدنی فلچ، نابینا، سالخورده و مصدوم است در قیامت به همان صورت محشور می‌شود زیرا برگشت شکل، هیأت و مقدار و مانند آن لازم نیست» (ملاصدرا ۱۴۱۳ق، ص ۵۱).

حقیقت آن است که بسیاری از لوازم این بدن دنیایی از بدن اخروی سلب می‌شود، زیرا بدن آخرت مثل سایه، ملازم روح و عکس و مثال اوست. بنابراین معاد جسمانی به آن معنی نخواهد بود که انسان با بدن عنصری مادی نشأه دنیا وارد محشر شود و با همان بدن جاویدان بماند، بلکه بر اثر تبدل و تغییرات گوناگون که در ساختار بدنی انسان در عوالم مختلف پدید می‌آید. بدن انسان شایستگی جاودانگی می‌یابد و با عین همان بدن که بر اثر حرکت جوهری به مرتبه برتر و مناسب با عوالم بعد از مرگ رسیده است محشور می‌شود.

در هر حال ملاصدرا با اتکاء به عالم مثال، معاد جسمانی را در کتاب مفاتیح الغیب معنی دار ساخته و پس از بیان اصول و مبانی که در اثبات معاد جسمانی بکار می‌برد، نتیجه می‌گیرد که: «وليس للمتوضطين درجه الارتفاع الى عالم المفارقات و لا التعلق بأبدان عنصريه بالتناضح و لا باجرام الفلكيه على احد من الوجهين اللذين ابطلناهما و لا التعطيل المغض فهـ موجودهـ في عالم متوسط بين التجسم المادي و التجدد العقلـي» (ملاصدرا، ۱۴۲۴ق، ص ۶۸۶) چنانکه در این عبارت ملاحظه می‌شود، سخن در باره نفووس متوضطان در سعادت است که نه توان ارتفاع به عالم مفارقات را دارند و نه به بدنها عذری از راه تناضح می‌توانند تعلق یابند، و نه می‌توانند به اجرام فلکی پیوسته و از جرم فلکی برای لذائذ و آلام بهره جویند، و نه می‌توانند از عمل تعطیل

گردند، لذا در یک عالمی بین عالم ماده و مفارقات عقلی به بقاء و دوام وجودی خود ادامه می دهند که همان عالم مثال باشد) بنگرید، نجفی افرا، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳).

### مواعید نبوی

از دیگر اموری که به واسطه اعتقاد به عالم مثال به اثبات می رسد مساله وعده های نبوی از قبیل تنعم اهل بهشت به تمامی انواع لذتها و نیز عذاب اهل دوزخ به انواع دردهای جسمانی است که از مباحث مهم کلامی و فلسفی است. سهور دی با صراحة بیان می کند که در پرتو عالم مثال، تحقق معاد جسمانی و اشباح ربانی و تمامی وعده های انبیاء به اثبات می رسد.

«**و هذا العالم المذكور نستيقنه (عالم الاشباه المجرد)** و به تتحقق بعث الاجساد و الاشباه الرّبانيه و جميع المواجهات النّبوه ...» (سهور دی، شهاب الدین، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۴). لذاذ و آلام اخروی از طریق قوه خیال و در عالم خیال حاصل می شوند، بنابراین تمامی لذائذ و آلام مادی تنها با عالم خیال معنی پیدا کرده و تتحقق آنها با صور خیالی میسر می شود. لذا اگر خیال را امر مادی بدانیم، طبیعی است که هیچ یک از این لذائذ و آلام در زندگی اخروی معنی نخواهد داشت.

### اشباح ربانی

دیگر از اموری که به واسطه اعتقاد به عالم مثال به اثبات می رسد اشباح ربانی است. شارح حکمه الاشراق چنین می نویسد: «... و به تتحقق ايضاً الاشباه الرّبانيه - يعني الاشباه العظيمه الفاضله المليجه و الماليله التي يظهر فيها العله الاولى - والاشباح التي تلبيق بظهور العقل الاول و نحوه فيها، اذ لكل من العقول اشباه كثيره على صور مختلفه تلبيق بظهوره فيها. وقد تكون للأشباح الرّبانيه مظاهر في هذا العالم، اذا ظهرت فيها، امكن ادراکها بالبصر، كما ادراک موسى بن عمران عليه السلام...» (شیرازی، قطب الدین محمد، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴) «به واسطه عالم مثال هم چنین اشباح ربانی تحقق می یابد، يعني اشباح مليجه فاضله و عظيمه هائله ای که علت اولی خود را در آن اشباح ظاهر و نمایان می سازد و همینطور اشباحی که عقل اول خود را در آن اشباح ظاهر و نمایان می سازد؛ چون هر یک از عقول مجرد اشباح فراوانی دارد و به صور مختلفی که شایسته ظهور آنهاست ظاهر و نمایان می شوند. برای اشباح ربانی مظاهری در این عالم می باشد، هنگامی که اشباح در آن مظاهر ظهور می کنند، امکان ادراک آنها با چشم ممکن می شود، از قبیل موسی بن عمران عليه السلام که خداوند بلند مرتبه را ادراک نمود زمانیکه او در کوه طور تجلی کرد.»

البته اشباح ربانی را اشباح زبانی هم خوانده اند که در این صورت فقط شامل اهل عذاب خواهد بود، برخی نیز این اشباح را به معنای تمثیل حقایق متعالی برای نفوس قوی مانند نفووس انبیاء دانسته اند، مراد از وعده های الهی همان نعمت های جسمانی اهل بهشت و عذابهای اهل آتش است، چون همانطور که نفس در جسم دنیوی تصرف می کند، در بدن مثالی نیز تصرف نموده و دارای تمام حواس باطنی و ظاهری می شود(بنگرید: نجفی افرا، مهدی ۱۳۹۲، ص ۱۵۴).

**نتیجه گیری**

ورود عالم مثال به نظام فکری سهپروردی و پس از وی به اندیشه ملاصدرا و تابعان او، بستری برای حل معضلات مهم فکری و چالش‌های کلامی را فراهم آورد و وجود عالم واسطه میان عالم عقول و جهان مادی موجب شد تا درک درستی از قوای ادراکی انسان نیز حاصل شود، چون مساله ادراک خیالی و رابطه آن با ادراک حسی و عقلی در فلسفه‌های پیشین از عویضات فلسفی بوده و با اینکه ابن سینا آن را مادی و جسمانی می‌دانسته اما از تبیین زوایای مختلف آن ناتوان بوده است، درک این عالم، بستر را فراهم آورد تا وجود سه عالم، دلیلی بر سه مرتبه ادراکی تلقی شده و هریک عهده دار شناخت یکی از آنها باشند، ادراک حسی نشانگر عالم محسوسات و ابزار درک آن است، ادراک خیالی، نشان از عالم خیال منفصل داشته و روزنه‌ای به سوی این عالم تلقی می‌شود و سراجام عالی ترین تحلیگاه هویت انسانی یعنی قوه عاقله نشان از وجود عالم عقول دارد.

در پرتو عالم مثال هم از رخ برخی مسائل فلسفی و کلامی مثل معاد جسمانی و بهشت و جهنم جسمانی پرده برداری شده و تاحدی دلمنشغولی دیرین اهل شریعت را از میان برمی‌دارد، وهم مساله ساخت میان عالم و چگونگی صدور عالم ماده، از عوالم بالاتر را حل و فصل می‌کند و هم مساله ادراک خیالی و تفاوت‌های آن با ادراک حسی و عقلی را روشن می‌سازد. مساله رویا و خصوصاً رویای صادق، مشاهده فرشتگان در پرتو این اصل مهم روشن و مکشوف می‌شوند. نقش عالم مثال بعد از سهپروردی، توسط عرفایی چون این عربی و سپس توسط ملاصدرا پیگیری شده و ثمرات عظیمی در گره گشائی از برخی روایات و متون دینی به دنبال می‌آرد، جایگاهی که قلب در شریعت دارد که از آن به عنوان حرم خداوندی یاد می‌شود، نه به معنای عقل است و نه می‌توان آن را به حس تنزل داد، بلکه باید آن را قوه عظیم خیال دانست که می‌تواند در اوج گیری وجود انسانی، او را با حقایقی مواجه سازد که در حیطه عقل نگنجیده و بازبان عقل قابل بیان نمی‌باشند، عالم مثال دریچه عمیق برای درک دقیق حقایق عرفانی به روی انسان گشود، گرچه خیال در اندیشه سهپروردی جهان میانی تلقی می‌شود و قوه خیال نیز در مرتبه ای فروتر از ادراک عقلی قرار می‌گیرد، اما در نگاه عرفانی خیال معنای وسیع یافته و همه ماسوی الله را در بر گرفته و در جایگاهی فراتر و ورای عقل می‌نشیند، همین قوه خیال است که می‌تواند از مساله نبوت و معجزات و تصرفات نفس نبی در عالم و نقش ولايت پرده برداری نماید.

## منابع و مراجع

## - قرآن-

۱. ابا بلوغی، محمدبن مصطفی ابن موسی، المثل المعلقه الافلاطونیه، بی جا، بی تا.
۲. آشتیانی، جلال الدین، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا (معد جسمانی)، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهوردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶.
۴. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الشفاء (الهیات)، چاپ خانه آرمان، ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۵. بهایی لاهیجی، محمدبن محمدسعید، رساله نوریه در عالم مثال، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، حوزه هنری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲.
۶. حسنزاده آملی، حسن، شرح دفتر دل، انتشارات نبوغ، تهران، ۱۳۸۰.
۷. سهوردی، شهاب الدین یحیی، رساله هیاکل النور، تصحیح و مقدمه محمد کریمی زنجانی اصل، نشر نقطه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹.
۸. .....، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲ و ۳، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
۹. شیرازی، صدر الدین محمد، مبد او معاد، موسسه مطالعات دانشگاه مک گیل، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. .....، مفاتیح الغیب، تهران، ۱۴۲۴ ق.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، محمدباقر همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ج ۱۵.
۱۲. قیصری، محمدداوود، مقدمه قیصری بر شرح فضوص الحكم، حسین موسی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۷.
۱۳. کازرونی، محمود بن مسعود(قطب الدین شیرازی)، شرح حکمة الاشراق سهوردی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۴. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، بی تا.
۱۵. .....، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، جواد طباطبایی، ناشر توسع، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مرداد، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، بی جا، سازمان چاپ و نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۷. مسعود، امید، سه فیلسوف مسلمان ایرانی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۴.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
۱۹. .....، المبدأ و المعاد، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۸۰.
۲۰. مظاہری، عبدالرضا، شرح تعلیقه امام خمینی بر فضوص الحكم ابن عربی، نشر علم، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۷.
۲۱. نجفی افرا، مهدی، ۱۳۹۲، معاد در فلسفه صدرائی، دانشگاه ازاد اسلامی واحد تهران مرکزی
۲۲. .....، ۱۳۸۴، معاد جسمانی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، برهان و عرفان، سال دوم، شماره چهارم.