

شیخ اشراق و خلق عالمی با عنوان مثال منفصل

ابراهیم بازرگانی^۱

چکیده

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، فیلسوف قرن ششم، فلسفه پیش از خود را نقد کرد و اندیشه نو در انداخت. او حکمت اشراقی را پدید آورد که هم به لحاظ مبانی و هم به لحاظ نتایج با فلسفه سینیوی تفاوت دارد. وی افزون به ایندست از نوآوری‌های کلان، ابداعات مسئله محورانه نیز دارد؛ از جمله آنها نفی دیدگاه مشائی درباره خیال و متخیله و سپس خلق عالم جدیدی با نام عالم مثال است. این عالم که تحت تعلیمات نوافلاطونی است به این هدف شکل می‌گیرد که بتواند هم از معضلات پیشآمده برای مشائیان در قلمرو صور خیالی وارهد و هم بتواند به مسائل کلامی مطرح از جانب دین پاسخ گوید. این جستار برآن است با روش تحلیلی - تبیینی دیدگاه شیخ اشراق را مبتنی بر آثار او بررسی کند، مواضع تقابل او با مشائیان را در مسئله خیال‌شناسی مشخص سازد و نهایتاً مسئله نوپدید عالم مثال و جوانب آن را بیان نماید.

واژگان کلیدی: عالم مثال، خیال، متخیله، رؤیا، صور معلقه.

مقدمه

اندیشه سهروردی به دو دوره تقسیم می‌شود:

۱. دوره متقدم که تفکرات مشائی را پذیرفته و بر آن مبنا تفلسف می‌کند.
۲. دوره متأخر که باب جدیدی در شناخت انسان و جهان می‌گشاید و اندیشه‌های اشراقی را بنا می‌نهد.

طبیعی است که هر کدام از دو دوره، نظام فلسفی خاص خود را دارد و پیرو آن، هم در اصول موضوعه و هم در نتایج، با دوره قرین خود تفاوت پیدا می‌کند. برای نمونه، در اندیشه مشائی، طبیعت‌گرایی قوت بیشتری دارد. در نتیجه، شناخت انسان، شناخت طبیعی است؛ در حالی که اندیشه اشراقی به بیرون از ماده بیشتر توجه می‌کند و نگاه فراطبیعی آن، هم در شناخت جهان و هم در شناخت انسان ثمرات نوبی برجا می‌گذارد. نتیجه تغییر موضع سهروردی از جهان‌مشاء به جهان اشراق در همه ابواب فلسفه قابل پیگیری است؛ از جمله در شناخت خیال و متخیله. او در دوره اول، همان آرائی را که از مشائیان به ارث برده، بدون ایجاد تغییر بیان می‌کند.

برای مثال، تجزیه و ترکیب جزئیات را از جمله کارهایی می‌شمارد که متخیله انجام می‌دهد. این قوه از راه ترکیب و تفصیل معلومات جزئی، حد وسط قیاس را به دست می‌آورد و استدلال می‌کند. از این رو است که نام آن را مفکره خوانده‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۱) اصلی‌ترین کار متخیله تولید صور مُحاکی برای مُحاکات درون (شامل قوای ادراکی، غاذیه و نزوعیه) و بیرون، از جمله عقل فعال است. شیخ اشراق چگونگی پیوستن به عقل فعال و دریافت صور از آن را به نحو اتحاد و هوهویت نمی‌پذیرد. به عقیده او هوهویت یا با اتصال است یا با امتزاج و یا با ترکیب جمعی که هیچ‌کدام را درباره مجردات صادق نمی‌داند. به باور او اتحاد با عقل فعال مستلزم تجزیه است که این خود، یکی از دو حالت را لازم دارد:

۱. نفس با بخشی از عقل فعال متصل شود و ادراک آن کند و با بخش دیگر اتصال و سپس ادراک حاصل نشود.

۲. نفس اگر عقل فعال را ادراک کرد، بایست همه آن را ادراک کند؛ ولی هر دو قسم باطل است. (همان، ص ۴۷۶)

در این فعالیت و رؤیت واقع، گاه متخیله به سرعت از یک صورت یا هیئت به ضد یا شبیه آن منتقل می‌شود. اینکه کدام اسباب خاص، انتقال را تخصّص می‌دهند و یک صورت را متناسب با یک هیئت می‌سازند قابلیت ضبط و فهم ندارد. (همان، ص ۱۰۳) این نکته مهمی در شناسایی

متخیله است که چگونه و بر چه اساسی متخیله صورت‌سازی می‌کند. شیخ اشراق به نکته‌ای توجه می‌دهد که در کلام فارابی و ابن‌سینا بدان برخورده‌ایم. سهروردی عوامل تناسب بین صورت و واقع را غیرقابل فهم و ضبط می‌داند. گویی عوامل شمارش شده توسط او تخمینی هستند. اگر گفته‌وی را بپذیریم، به ناچار باید قواعد تفسیر و تعبیر رؤیا و فراتر از آن، وحی را قواعد ظنی بدانیم؛ چرا که رفتار متخیله در ساخت صورت محاکی تابع هیچ منطقی نیست یا دست‌کم منطقی درونی دارد که دسترسی به آن دشوار است. به هر صورت در نگره‌مثنائی از روش‌های تفسیر، رؤیا و وحی گره‌گشایی نمی‌شود، اما سهروردی هم تا این مقدار را مشخص می‌کند که اگر متخیله بر یک صورت استقرار یابد، به دلیل یکی از این عوامل است: ۱. لذتی که از آن می‌برد ۲. برایش تکراری است ۳. آن نقش برای متخیله وضوح بیشتر دارد ۴. اهمیت فراوانی برایش دارد. (همان، ص ۱۰۳)

او نهایتاً باورهای مثنائی را نمی‌پذیرد و مدعی می‌شود آنچه از تصویرگری متخیله گفته شد دیدگاه‌هایی است که مثنائیان آن را ادعا کرده‌اند. به تلقی وی، مثنائیان یا سلوک طریقت نکرده‌اند و یا اگر هم کسی از آنها سالک بوده باشد، سلوک ضعیفی داشته است. هرکس نزد استادی متأله یا کسی که صاحب تأییدات قدسی است تعلیم دیده باشد، می‌فهمد که مثنائیان از دو عالم عظیم، یعنی مثال و مثل غفلت ورزیده‌اند و این دو عالم در گفتارهای ایشان انعکاس نیافته است. پس سخن چیزی دیگری است از آنچه آنان می‌گویند. (همان، ص ۴۹۶)

سهروردی در دوره دوم با بنیان‌گذاری عالم مثال، تحلیل جدیدی از صورت‌های خیالی ارائه می‌کند که بالکل با دوره اول متفاوت است. مجرد دانستن این صور، عبور از قوه متخیله و خیال و رسیدن به عالم مثال، باورهای نوپدید است که دست فیلسوفی همانند او را در تحلیل آموزه‌های دینی درباره معاد، چگونگی زندگی برزخی، احوال بهشتیان و جهنمیان باز می‌کند. آرای او حتی در حوزه هنر و زیبایی‌شناسی نیز تأثیر می‌گذارد؛ تاحدی که زیبایی را از قلمرو طبیعت بیرون می‌برد و در عالم مثال معنا می‌کند. این تمایزها، نگره جدیدی را درباره چیستی قوه خیال به دست می‌دهد. تحلیلی که در ادامه می‌آید می‌کوشد بر پایه آثار شیخ اشراق و شارحان او، آرای اشراقی وی را درباره خیال و متخیله بررسی کند و ثمرات آن را در حل برخی مسائل کلامی و دینی ارائه کند.

۱. اثبات عالم مثال

تجارب روحانی سهروردی نشان داده‌اند چهار عالم وجود دارد:

اول: انوار مجردة عقلی که هیچ تعلق به جسم ندارند. اینان سربازان حضرت الهی و ملائک انوار عقلی ربوبی هستند.

دوم: عالم انوار مدبره اسپهبدیه فلکی و انسانی؛ یعنی همان نفوس فلکی و نفوس انسانی

سوم: عالم حس، شامل افلاک، کواکب، عناصر و مرکبات عناصر چهار: عالم مثال و خیال که صورت‌های خیالی یا همان صور معلقه اعم از مستتیره و ظلمانی در آن قرار دارند؛ صور مستتیره نعیمان و پیروزبختان‌اند و صور ظلمانی اهل عذاب و اشقیاء. (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۵۳)

سهروردی این تصور مشائیان را نمی‌پذیرد که صورت‌های خیالی در قوه خیال و در مغز مخزون باشند؛ زیرا در این صورت نفس باید بتواند پس از فراموشی آنها را بازگرداند. این امر مستلزم آن است که همه آنها نزد نفس حاضر باشند، ولی چنین نیست. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۹) او مدعی می‌شود اگر قوه خیال مادی، خزینه صور خیالی باشد بایست پس از آنکه صورت به غیبت رفت، خیال دوباره آن را بتواند بازگرداند درحالی‌که چنین نمی‌شود و تنها پس از ادراک صورت‌های شبیه آن که تداعی‌گرش هستند نفس می‌تواند متصل به عالم ذکر شود و صورت خیالی شیء را که در آن عالم مستقر است ببیند. پس قوه خیال مادی نه تنها خزینه نیست، بلکه بازگرداننده هم نیست و این نور مدبر یا همان نفس است که با اتصال به عالم ذکر صورت را باز می‌گرداند.

وی این نظریه را نیز نقد می‌کند که صورت‌های خیالی و وهمی در صفحه نفوس فلکی نقش بسته باشند و نفس انسان در اتصال به آنها نقش بگیرد. حتی برخی چنین انگاشته‌اند که نفوس فلکی، منقوش ابداع شده‌اند جز آنکه به دلیل شفافیت، چشم نمی‌تواند نقوش آنها را ببیند. هرآنچه امکان نقش دارد، مثل انسان، مقادیر و خطوط به همان حالت در فلک منقوش است و هر آنچه امکان نقش ندارد مثل طعم‌ها و بوها و ... به گونه دیگری نقش بسته‌اند. به باور سهروردی، این نظریه از آن‌رو سخیف و سبک است که انسان آن چیزی را که در خارج هست به همان قالب ادراک می‌کند. اگر بزرگ است بزرگ، اگر عریض است عریض. دیگر تصور اینکه نقشی در فلک بسته شده باشد ممکن نیست. (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۲)

سهروردی پس از این مرحله، علاقه‌مند اشیائی می‌شود که کارکردشان انعکاس تصویر است. با تکیه بر این اشیاء، او عالم مستقلی به نام عالم مثال را طراحی می‌کند. وی فصلی به این موضوع اختصاص می‌دهد و صورت‌های مرآتی^۱ و نیز صورت‌های حاصل در رؤیا را از نظر می‌گذراند. شهرزوری، شارح وی، بررسی صورت‌های منعکس در آینه را جزء ابواب شریف و واسعی می‌داند که نیاز به اوراق فراوانی دارند تا حقیقتشان ادا شود. (همان، ص ۵۰۹)

به باور سهروردی نقش‌های آینه‌گون که وی آنها را با نام «مثال مجرد سطحی» یاد می‌کند نه در

۱. سهروردی اصطلاح «صورة المرآیا» را به کار می‌برد و منظور از آن، تصاویری است که در آینه و سطوح صیقلی دیده می‌شود. در این جستار ما آن را به «نقش‌های آینه‌گون» ترجمه می‌کنیم و همان را هم به کار خواهیم برد.

مغزند، نه در قوای بدنی و نه در آینه؛ چراکه تحقق صورت‌های مادی در این اجسام مستلزم انطباع کبیر در صغیر است. این صورت‌ها در عالم حس هم نیستند وگرنه هرآن‌کس که حس سالم داشته باشد می‌تواند آنها را ادراک کند. از سویی عدم محض هم نیستند، چراکه عدم محض نه مُتصوّر است و نه مُتخیّل. افزون‌به اینکه صورت‌های موجود اولاً قابل رؤیت‌اند، ثانیاً از همدیگر تمیز داده می‌شوند و ثالثاً احکام مختلف از هم بر می‌دارند؛ حال آنکه اگر عدم محض بودند، چنین نبودند. پس این صور، خواه خیالی و خواه منامی، وقتی عدم محض نباشند و در جزء دماغی و نظایر آن هم منطیع نشوند، به ناچار باید در عالم دیگری موجود باشند. این عالم را «عالم مثالی و خیالی» و نیز «عالم اشباح مجرد» می‌نامند. این عالم در مرتبه بالاتر از عالم حس و پایین‌تر از مرتبه عالم عقل قرار دارد؛ یعنی واسطه‌ای است میان آن دو که همه شکل‌های متخیله، اشکال مقادیر و اشکال اجسام و هرآنچه متعلق به اجسام باشد، اعم از حرکات، سکانات، وضع‌ها و هیئات همه در آن عالم اوسط که عالم مثال است قرار دارند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۰۹)

نیاز به یادآوری است که صور مُعلقه یا همان صورت‌های مثالی، متمایز از مُثل افلاطونی هستند. نباید تصور کرد مراد از مثل خیالی همان مُثل افلاطونی (مثل نوری افلاطون) است که عبارت از عالم انوار عقلی باشد؛ مثل شبیحی معلق، موجوداتی مکان‌مند و زمان‌مند نیستند. این مثل، به دو بخش تقسیم می‌شوند:

۱. مثل روحانی نورانی برای لذت بردن نیک‌بختان که صورت‌های نیکو و زیبا دارد.

۲. مثل روحانی تاریک که صورت‌های زشت دارد.

این نیز جای توجه دارد که افلاطون، سقراط، فیثاغورس، امپدوکلس و دیگر حکمای پیشین همه به مثل نوری عقلی افلاطونی باور داشته‌اند ولی درعین حال به مثل خیالی معلق بی‌مکان و بی‌زمان نیز معتقد بوده‌اند. آنان معتقد بودند عالم مثال، جواهر مجرد مفارقی را دربرمی‌گیرد که مظاهر آنها در فکر و تخیلات نفسانی ظاهر می‌شوند؛ بدین معنا که هر آنچه در خیال و نفس وجود دارد مظاهری است از عالم مثل معلقه. براین اساس، پیشینیان عالم را دو نوع می‌دانستند:

۱. عالم عقل و انوار مجرد محض

۲. عالم صور که خود به دو گونه تقسیم می‌شود:

- صور حسی که عالم افلاک و عناصر است

- صور مثالی شبیحی که همان عالم مثل معلق است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲،

ص ۲۳۰؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۰)

۲. تجرد عالم مثال

عالم خیال و صور خیالی نه مادی هستند و نه در قوه ماده. این دو، وجودهایی هستند که از ابعاد مادی تجرید یافته‌اند، اما نه به معنای تجرید مطلق و از همه جهات بلکه تجرید از ابعادی متناسب با ماده و یافتن ابعاد متناسب با عالم خیال. از این رو است که صورت‌های خیالی در مغز جای ندارد. از جمله دلایلی که در اثبات تجرد عالم مثال می‌آورند کیفیت هستی‌شناختی خود رؤیا و صورت‌هایی است که در آن فضا دیده می‌شوند. انسان از خواب بازمی‌گردد و از عالم مثالی جدا می‌شود بدون آنکه حرکتی کرده و یا مسافتی رفته یا به جهتی مایل شده باشد. به همین شکل، کسی که به یک‌باره از دنیا مفارقت می‌کند اگر از کاملان باشد عالم نور محض را به یک آن می‌بیند و اگر از متوسطان باشد عالم مثال نوری را مشاهده می‌کند بدون طی مسافت و یا حرکت. پس اگر این صورت‌ها مادی باشند، حرکت و حضور در بُعدی از مکان لازمه آن خواهد بود. وقتی لازم منتفی است ملزوم هم منتفی خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۷۲)

دلیل دیگر بر تجرد صور خیالی، شهود عارفان و کسانی است که به انسلاخ شدید از بدن رسیده‌اند. آنان در این مرحله دریافته‌اند که:

۱. نقوشی که می‌بینند عارض بر قوای بدنی نمی‌شود.

۲. مشاهدات دیداری به بقای نور مدبر (نفس) باقی‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۳)

با این توضیح:

۱. صورت‌هایی که در آینه دیده می‌شوند و نیز صورت‌هایی که تخیل می‌کنیم، نه عمق دارند و نه ظهور عینی. آنها مثال‌هایی قائم به ذات، معلق هستند که در جسم آینه و سطح مغز حلول نمی‌کنند. نیز همه آنچه را که انسان و دیگر حیوانات در خواب می‌بینند یا تخیل می‌کنند اعم از افلاک، کواکب، عناصر، کوه‌های بلند، دریا‌های عظیم، صدا‌های هولناک، افراد بسیار، اعراض مختلف شامل رنگ، طعم، بو و دیگر نظایر آن، همگی مُثُل قائم به ذات بی‌محل و بی‌مکان هستند. همه اعراضی که به نظر ما نیازمند محل‌اند همگی در عالم مُثُل معلقه قائم به ذات‌اند؛ چرا که در آنجا ماده نیست و در نتیجه، انطباق اعراض در ماده نیز در آنجا ممتنع است؛ بلکه هر آنچه در آن عالم وجود دارد صور مثالی روحانی است که مجرد از ماده‌اند. اینکه ما از خوراکی‌ها، نوشیدنی‌ها و بوها در خواب لذت می‌بریم به شکل انطباق اعراض در ماده نیست؛ چرا که اگر در عالم مثال، ماده باشد تا این اعراض در آن منطبق شوند، باید آن صورت‌های مثالی جسم باشند و بایست در عالم حسی جا گرفته باشند. در این صورت لازم می‌آید هر کسی که چشم بینا دارد آنها را ببیند، در حالی که تالی باطل است. در نتیجه صورت‌ها و اعراضی که در عالم مثالی و خواب یا بیداری دیده می‌شوند،

اشباح محض هستند. اعراض مانند رنگ و غيره هم اگر چه در عالم ماده به جوهر وابسته اند، در عالم مثالی به اشباح تبدیل می شوند. در نتیجه قائم به ذات اند، بین شان تضاد و تمناع وجود ندارد و همدیگر را در مکان و محل مزاحم نمی شوند. (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۷۱)

۲. از آن رو که صور معلق مثالی شبحی که در آینه و یا خیالات انسان در خواب و بیداری ظهور می کنند، نه در آینه هستند و نه در قوای خیالی، بلکه بی مکان و بی زمان هستند، رواست که آن صورت ها مظاهری در عالم حسی داشته باشند که بدان ظاهر شوند؛ مثل سطح صیقلی یک جسم یا صفای هوا یا سطح آب و یا اجزای زمین. ای بسا نیز در یک مظهر ظهور یابند و به مظهري دیگر منتقل شوند. نیز از یک مظهر تا مظهر دیگر قوه آنها هم متفاوت باشد. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۱؛ شهرزوری، ص ۵۵۲)

۳. نحوه ادراک صور مثالی

اگرچه در دیدن اشیاء شرط است که چشم در مقابل شیء دیدنی قرار بگیرد، دیدن حقیقی از آن نور ناطق اسپهبدی (نفس) است؛ چراکه هیکل (بدن) و قوای بدنی، سایه (صنم) های آن نورند. متخیله نیز همین گونه است. اگرچه این قوه مدرک است و صرف استعداد نیست، درعین حال سایه و صنم نور مدبر است. (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۱۲) توضیح آنکه بر پایه باور اشراقی، نور مدبر به نحو اشراق، اشیای بیرون را می شناسد؛ از این رو ادراکش به نحو حضوری است. نور مدبر هنگام اشراق بر قوه بینایی، شیئی را که مقابل قوه قرار دارد به علم حضوری ادراک می کند، بدین معنا که مثل دیدنی ها در قوه بینایی منطبق نمی شوند، چرا که انطباق کبیر در صغیر محال است؛ بلکه نفس از طریق اشراق و دست یافتن به مثل آن اشیاء به آنها عالم می شود. (قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۴)

با توضیح فوق این پرسش پیش می آید که چنانچه همه حواس به قوه واحد عقلی بازگردند، پس بینای همه امور عقلی، خیالی، مثالی، حسی و نیز بیننده همه دیدنی ها باید همان نور ناطق اسپهبدی یعنی نفس باشد. حال چگونه است که انسان فقط پس از مفارقت می تواند همه اینها را ببیند و نه قبل از آن؟ پاسخ آن است که انسان به احوال بدنی مشغول است. در نتیجه، آن حقایق از قوای حسی و خیالی او پوشیده می مانند. شخص بیننده ذاتاً چنان است که بر اثر شواغل و موانع از دیدن حقایق غافل می شود. پس اگر شواغل بدنی و مانع حسی از طریق علوم حقیقی و ریاضت ها ضعیف شود، عالم عقلی و انوار مجرد قابل دیدن می شوند، به همان نحوی که متألهان تجربه نموده اند؛ چراکه اصحاب عروج روحانی در نفس ناطقه خود مشاهده صریح و اکمل و اتم را با چشمانی که کاملاً از علائق بدنی و قوای جسمانی منسلخ شده است، تجربه کرده اند. (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۱۰-۵۱۱)

از اینجا می توان نتیجه گرفت درک اشراقی عالم مثال امکان پذیر است، اما نیازمند ریاضت ها

و تلاش‌های مُجدّانه‌ای است که چشم را به آن حقایق بینا کند: «هر کس که بر مبنای اعتدال مزاج، مستعد دیدن انوار عقلی است، اگر در راه خدا جهاد کند و بر ظلمت‌ها یعنی بر قوای بدنی و امور حسی چیره گردد، نیز با عشق روحانی و شوق نورانی لطافت یابد، انوار عقلی را تمام‌تر از مبصراتی می‌بیند که در عالم [مادی] ما قرار دارند». (همان، ص ۵۱۱)

۴. چگونگی حیات در عالم مثال

همه حیوانات و انسان‌های محقق در عالم مثال، نفس ناطقه دارند. برخی از نفوس عالم مثال، در هر طبقه‌ای از طبقات آن عالم که باشند نفوس انسان‌هایی هستند که از تعلقات بدنی منقطع شده به بدن‌های مثالی تعلق یافته‌اند. اینان اگر ملکات و فضائل متوسط داشته باشند به بدن‌های انسانی موجود در طبقات بالاتر تعلق می‌گیرند و اگر ملکات رذیله داشته باشند به بدن‌های مناسب با اخلاق خود که حیوانات پایین باشند، تعلق می‌گیرند. بیشتر نفوس دارای استعداد که می‌توانند به عالم عقل متصل شوند، در عالم حسی و نیز عالم مثال به ترتیب از یک مرتبه به مرتبه بالاتر سیر می‌کنند تا آنکه به عالم عقل محض برسند. بدن مثالی‌ای که نفس با آن تصرف می‌کند حکم بدن حسی را دارد؛ یعنی همه حواس ظاهری و باطنی را دارد و مدرک نفس ناطقه است. (همان، ص ۵۵۶)

عناصر، معادن و نباتات عالم مثال نفس ندارند، بلکه ارباب انواع دارند. عالم مثال برابر با عالم حس است. عالم حس دائماً در حرکت است. عنصریات مادی^۱ دائماً در حال قبول استعداد از افلاک و کواکب هستند. پس افلاک عالم مثال و کواکب عالم مثال دائماً متحرک‌اند. اشباح عنصری و مرکبات آنها در عالم مثال از حرکت فلکی مثالی و اشراقات عوالم عقلی اثر می‌پذیرند و از اینجا انواع صورت‌هایی متخلف و بی‌شمار حاصل می‌شود. گاه صور معلقه مثالی، حادث می‌شوند و عامل آن هم صورت‌های است در اجسام صیقلی و خیالات حیوانی در عالم ماده حادث می‌شوند. این صورت‌ها پس از آنکه مقابله تمام شد و یا تخیل پایان یافت باطل می‌شوند. گاه پس از شکل گرفتن صورت در آینه و یا خیال، نفوس فلکی و کوكبی، صور معلقه مثالی را می‌سازند تا در دیده بینندگان اجسام، مظاهر صور باشند. گاه صور مثالی را انوار مجردة عقلی از مظاهر آنها خلق می‌کنند. این صور نوری‌اند و سَبْکی روحانی دارند. (همان، ص ۵۵۳-۵۵۴)

در این عالم مثالی عظیم‌گسترش نامتناهی، اشباح عظیم وجود دارد. در این عالم علّت‌العلل (خداوند) هم ظهور و پدیدار دارد. اشباحی هست که عقل اول از طریق آنها پدیدار می‌شود. هر

۱. مراد، عناصر چهارگانه خاک، آب، باد و آتش است.

کدام از عقول، اشباح فراوانی دارند به اشکال گوناگون که برای ظهورشان در عالم مثال شایسته است. آنها حتی در عالم حسی هم مظاهر دارند. آنگاه که در آن مظاهر آشکار شدند با چشم سر هم دیده می‌شوند. (همان، ص ۵۵۵؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۲)

رواست که همه عالم مثال، مظاهر خداوند و دیگر موجودات مجرد باشند تا هرکدام در صورتی معین و زمانی مشخص به حسب استعداد فاعل ظهور کنند. در نتیجه، نورالانوار، انوار مجرده، نفوس فلکی و نفوس انسانی کامل مفارق و غیرمفارق، ای بسا در صورت‌های گوناگون زیبا و زشت، لطیف و کثیف ظاهر شوند. این بستگی به استعداد فاعل و قابل دارد. از آنجاکه مشاهده این صور مثالی ممکن است و در این رخداد نیازی به انتساب آن صورت‌ها به حس مشترک وجود ندارد، معلوم می‌شود که مقابله، مطلقاً شرط دیدن نیست بلکه ارتفاع حجاب شرط آن است. (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۵۶)

این عالم حکم عالم حسی را دارد. در نتیجه (۱) حرکت افلاک مثالی، دائمی است و (۲) آثار حرکت افلاکی و اشراقات عوالم عقلی توسط عناصر و مرکبات عناصر قبول می‌شود. در این عالم بی‌نهایت، انواع صور معلقه مختلف در طبقات گوناگون وجود دارد. معیار این طبقه‌بندی، لطافت و کثافت وجودات مثالی است. اشخاص هر طبقه غیرمتناهی است هرچند شمار طبقات متناهی باشد. انبیاء، اولیاء و حکمای متألّه به وجود این عالم اعتراف کرده‌اند. این عالم که عالمی است مقداری، جدا از عالم حسی، عجایب بی‌پایان و شهرهایش ناآشنا است. از جمله شهرهای آن یکی «جابلقا» و دیگری «جابرصا» است. این دو شهر عظیم، هر کدام دو هزار در دارد. جمعیت آن به شماره در نمی‌آید و اهالی اش از آفرینش آدم و ذریه او بی‌اطلاع‌اند. (قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۳)

۵. کارکردهای عالم مثال

از جمله مسائلی که فلسفه مشاء از عهده حل آن برنیامد و در فلسفه اشراقی تحلیل و بررسی شد بحث معاد جسمانی بود. به تصریح سهروردی، با پذیرش عالم مثال منفصل و فهم چگونگی وجود صوری این عالم می‌توان آنچه را که دین درباره برانگیختن اجساد، بهشت و جهنم صوری، لذات و عذاب‌های معنوی و عقلانی گفته است به‌درستی تفسیر کرد. در همین راستا شیخ اشراق مسئله سعدهاء (نیک‌بختان) و اشقیاء (شوربختان) را مطرح و نیک‌بختان را به دو دسته تقسیم می‌کند: (۱) کُمَلین و (۲) متوسطین. متوسطین در بهشت صوری متنعم می‌شوند. نعمت‌های آنان حورالعین، غلمان، باغ‌های پر از آب، میوه‌های شیرین و چیزهایی است که قالب صوری به خود می‌گیرند. در حالی که کُمَلین از این مرحله می‌گذرند و به لذت‌های عقلانی و به عالم عقل و نور محض می‌پیوندند. شوربختان (اشقیاء)

هم معاد صوری را تجربه می‌کنند. معاد آنان، ظلمانی و تاریک است؛ جهنمی است که در آن گرفتار می‌آیند. در مجموع، همه این رخدادها متعلق به عالم مثال است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۰)

از جمله نتایجی که سهروردی از عالم مثال حاصل می‌کند استدلال‌های تازه‌ای است که او از این راه در اثبات تجرد نفس ناطقه اقامه می‌کند. به گفته وی مظاهر نفس ناطقه گاه بدن مادی است و گاه بدن مثالی. نفس در هر دو حالت خود را می‌یابد و این، نشان می‌دهد که نفس نه بدن مادی است و نه بدن مثالی بلکه حقیقتی است سوای آن دو و مجرد از ماده و مثال: «از جمله براهین بر وجود نفس و غیرجسمانی بودن آن این است که گاه مظهر آن برزخ (ماده) است و گاه مظهرش مثال معلق است. حال آنکه در هر دو حالت نفس خود را ادراک می‌کند. پس در نتیجه هیچ‌کدام از آن دو نیست.» (همان، ص ۲۴۴)

از دیگر ثمرات عالم مثال دیدن اشباح ربانی، یعنی اشباح عظیمه فاضله ملیحه همانند جبرئیل یا اشباح زشت ترسناک است که خداوند آنها را ایجاد می‌کند؛ نیز اشباحی است که متعلق به ظهور عقل اول و دیگر عقول‌اند. اشباح ربانی در عالم حسی نیز مظاهر دارند و اگر ظهور کنند قابل ادراک با چشم هستند؛ همان‌گونه که موسی بن عمران خداوند را آنگاه که بر طور آشکار شد دید و همان‌گونه پیامبر ما جبرئیل را آنگاه که به صورت دحیه کلبی ظاهر شد دید. دیدن جنیان، شیاطین، حالاتی که سالکان از افلاک درمی‌یابند، صورت‌هایی که انبیاء، اولیاء و کسان دیگر همانند کاهنان از امور غیبی می‌بینند، همانند سطرهای مکتوب، صداهایی که یا لذیذند و یا ترسناک‌اند، صورت‌های زیبای انسانی که با شخص درباره امور غیبی گفت‌وگو می‌کنند، صورت‌هایی همانند مجسمه‌ها که در نهایت زیبایی هستند؛ همه این صورت‌ها، صداها و هر آنچه در خواب دیده می‌شود اعم از کوه‌ها، دریاها، زمین‌ها، صداهای عظیم، اشخاص همه تعلق به عالم مثال دارند. (همان، ص ۲۴۰) سهروردی خود از تجربه‌های شخصی‌ای سخن می‌گوید که بدان طریق صورت‌های مثالی را دیده است: «نزد من تجربه‌هایی درست است که نشان می‌دهد عوالم به چهار دسته‌اند: انوار قاهره، انوار مدبره، برزخیان و صور معلقه ظلمانی و نورانی که آنجا [محل] عذاب شوربختان است. از این جمله نفوس و مثل معلقه‌ای است که بدانها جن و شیاطین پدید می‌آیند. در آنجا سعادات وهمی وجود دارد.» (همان، ص ۲۳۱-۲۳۴)

۶. عالم مثال و رؤیا

از نگاه اشراقی، صور رؤیا همگی در عالم مثال رخ می‌دهند. نفس در عالم رؤیا بدان‌جا متصل

می‌شود و صورت‌های مثالی را اشراق می‌کند. این تصور که همه صورت‌های رؤیا در مغز ترکیب می‌شود در این باور سخن نادرستی است؛ دلیل آنکه، صورت کوه، دریا و امور عظیم که سطح مادی آنها فراتر از سطح مادی مغزند، امکان ندارد که در مغز منطبق گردند، چون مستلزم انطباق کبیر در صغیر است. از سوی دیگر انسان پس از خواب و هنگام بیداری دیگر آن صورت‌ها را نمی‌یابد. اگر آنها مادی باشند باید در جهتی از ماده قرار گرفته باشند، در حالی که چنین نیست. افزون به اینکه هیچ انتقالی هنگام دیدن صورت‌ها رخ نمی‌دهد، در حالی که مادی بودن مستلزم انتقال از یک جهت به جهت دیگر است. (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۶۳)

رؤیا سببی است تا نور مدبّر (نفس) بدان طریق به امور غیبی اطلاع یابد. شاهد بر این سخن، خواب‌های صادق است. وجود خواب‌های صادق یا به تعبیر دیگر، اثبات اینکه رؤیاهای صادق رخ داده‌اند به دو طریق امکان‌پذیر است: (۱) تسامع و (۲) تعارف. تسامع خبری است که دیگران در رؤیا یافته‌اند. تعداد این نوع اخبار به حدی است که نمی‌توان حکم به تواطؤ بر کذب داد. این افراد از رؤیاهای خود حکایت‌هایی دارند که یا خود و یا تفسیر آن رخ داده است. تعارف اطلاعی است که برای خود افراد رخ می‌دهد. هیچ فردی نیست که چنین موردی را تجربه نکرده باشد. شخص با این تجربه تصدیق می‌کند که به امور غیبی اطلاع یافته است. (قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۰) پس از این اطلاع، اگر هر آنچه در عالم مثال دیده بود به همان شکل باقی ماند، رؤیت و دیدار نیاز به تأویل و تعبیر ندارد؛ اگر اثری باقی نماند و متخیله در انتقال خود صورت‌های دیگری خواه شبیه یا متضاد و یا متناسب را بر گرفت، نیاز به تفسیر دارد و تشخیص این که متخیله از کدام صورت به نقوش علوی منتقل می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۶)

طبق تفسیر قطب شیرازی، صورت‌هایی که نفس در خواب یا بیداری یا خلسه ادراک می‌کند اگر به واسطه اتصال به عالم مثال باشد از دو حال بیرون نیست: یا کلی است یا جزئی. در هر دو صورت یا سریع است و حکم ندارد و یا تثبت و قوام دارد:

۱. اگر صورت ثبت‌شده کلی است، متخیله که ویژگی طبیعی آن محاکات معانی کلی منطبق در نفس با صورت‌های جزئی است، آنها را به حس مشترک باز می‌گرداند و می‌بیند:

۱-۱. اگر این رؤیت و دیدن مناسبت کامل با آن معنای کلی داشته باشد که نفس ادراک کرده است به گونه‌ای که اختلاف آنها به کلیت و جزئیت باشد، رؤیا نیاز به تعبیر ندارد.

۲-۱. اگر مناسبت کامل نباشد یا مناسبت چنان است که می‌توان بدان آگاهی یافت، مثلاً معنا با صورت لازم، شبیه یا ضد آن است، مثل آنکه نفس دشمن را مار یا گرگ محاکات می‌کند به تعبیر نیاز دارد که آن را تحلیل به عکس می‌نامند؛ یعنی صور خیالی جزئی به معانی نفسانی کلی بازگردانده می‌شوند.

- ۱-۳. اگر هیچ مناسبتی نیست، این رؤیا از اضغاث احلام و تولیدات متخیله شناخته می‌شود.
۲. اگر صورت به شکل جزئی تثبیت شده باشد:
- ۱-۲. حافظه نیز به همان صورت آنها را حفظ کرده و متخیله هیچ تصرفی در آنها نکرده است، این رؤیا نیاز به تعبیر ندارد.
- ۲-۲. اگر متخیله غالب شد یا آنکه نفس، صورت‌ها را به شکل ضعیفی ادراک کرد، متخیله بر اساس طبیعت خود آنچه را که نفس دیده است تبدیل به مثال می‌کند و مدام این کار را تکرار می‌کند و تا زمان بیداری از مثالی به مثال دیگر می‌رود:
- ۲-۲-۱. اگر صورت انتهایی چنان باشد که از راه تحلیل به معنای اصلی بازگردانده شود رؤیا نیاز به تعبیر ندارد
- ۲-۲-۲. اگر قابلیت بازگشت به معنای اصلی را ندارد اضغاث احلام است. (قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۲)

رؤیت هنگام بیداری نیز به دو گونه است:

۱. نفس به اندازه‌ای قوت و قدرت دارد که در عین مشغولیت به بدن و جوانب آن از اتصال به مبادی عالی غفلت نمی‌کند و توان جمع هر دو عمل را دارد. ازسوی دیگر متخیله نیز قدرت آن را دارد که هم‌زمان و همراه با اشتغال به حس مشترک و حواس ظاهری، صور دریافتی از عالم غیب را محافظت کند. در این صورت هر آنچه در خواب برای شخص خوابیده رخ می‌دهد ممکن است برای این فرد نیز روی دهد. حال یا وحی صریح است که نیاز به تأویل ندارد و یا چنین نیست و نیاز به تأویل دارد یا آنکه شبیه به خواب‌های از نوع اضغاث احلام است.
۲. نفس آن قدرت لازم را ندارد و هنگام بیداری چیزهایی را به کمک می‌گیرد که حس را مدهوش و یا خیال را محیر می‌کنند. اکثر این موارد افراد ضعیف‌العقل بوده، در اصل جبلت و طبیعت، به دهشت و حیرت متمایل اند. (همان، ص ۵۰۳)

نتیجه

سهروردی در هستی‌شناسی خیال بخشی از کار فارابی و ابن‌سینا را پیش برد و بخشی دیگر را کاملاً تغییر داد و باوری نو، فارغ از درستی یا نادرستی آن، در سپهر فلسفه اسلامی ایجاد کرد. وی در وهله نخست تکرر قوای دخیل در صور خیالی را انکار کرد و همه فعل و انفعالات در این باره را به یک قوه بازگرداند. وی به جای پذیرفتن سه قوه وهم، متخیله و خیال که مشائیان تحت تأثیر پیشینیان آنها را باور داشتند، بهتر دید که یک قوه را جایگزین همه کند: خیال. سپس در وهله دوم، مجرد صور خیالی را معتقد شد و رخنه موجود در دیدگاه مشائیان را حل کرد. در گام سوم عالم مثال منفصل را براساس

صور مرآتی طراحی کرد که جایگاه صور معلقه بود. او عالم مثال را محل صورت‌های مستتیره و ظلمانی دانست. این عالم همه صورت‌های موجود در مرتبه مادی عالم را دارا است، افزون به اینکه صورت‌های مافوق عالم مثال نیز مثلی در این عالم دارند. حتی خداوند نیز برای خود مثلی در عالم مثال دارد که بر اساس آن تجلی می‌کند. وی قوه خیال را قادر می‌داند که به این عالم متصل شود و به علم حضوری آن را اشراق کند؛ لیکن این پرسش به نحو جدی مطرح است که نسبت بین قوه خیال مادی با عالم مثال مجرد چگونه است؟ او قوه خیال را مادی می‌دانست در حالی عالم مثال و صورت‌های موجود در آن را مجرد می‌انگاشت. این، پرسشی بود که پس از او صدرا تلاش کرد تا آن را پاسخ دهد.

منابع

۱. سهروردی، یحیی بن حبیش (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۲). چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق. تصحیح حسین ضیائی. چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، شرح حکمة الإشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی