

عالم مثال و نظام نوری حکمت اشراق

زهرا عسلی^۱، حسن بلخاری فهی^۲، مهدی حسینی^۳، عباس ذهبی^۴

چکیده: عالم مُثُل معلقه به عنوان رابط میان دو عالم معقول و عالم محسوس در حکمت اشراق از اهمیت به سزایی برخوردار است. سهروردی اولین حکیمی است که در فلسفه اسلامی از عالم مثال سخن می گوید. این عالم در فلسفه سهروردی کارکردهای زیادی دارد و بسیاری از عجایب عالم از جمله قیامت و رستاخیز، معجزات پیامبران و کرامات اولیا را توجیه می کند. در این تحقیق، که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، ابتدا به شرح و بسط تقسیم بندی عوالم بر مبنای نور در حکمت اشراق و سپس به بررسی جایگاه مثل معلقه در نظام نوری سهروردی پرداخته شده است. سهروردی در کتاب حکمت الاشراق علاوه بر عالم معقول و عالم محسوس (یا سه عالم عقل و نفس و جسم)، از عالم چهارمی سخن می گوید که جایگاه صور معلقه ظلمانیه و مستنیر است. عالم مثال مانند عالمی واسطه میان عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته و عالمی است که در آن حوادث نفس اتفاق می افتد. صعود به این عالم با ابدان عصری ممکن نیست، بلکه با بدن هورقلیایی که لطیف و روحانی است ممکن است، و درک و مشاهده آن نیز با حواس لطیف روحانی امکان پذیر است.

واژگان کلیدی: حکمت اشراق، سهروردی، نور، عالم مثال، مثل معلقه

The Imaginal World and the Order of Light in Philosophy of Illumination

Zahra Asali, Hasan Bolkhari Ghohi, Mehdi Hosseini, Abbas Zahabi

Abstract: The "Imaginal world" as the interface between the "Intellectual world" and the "Sensible world" is outstanding in the philosophy of Illumination. Suhrawardi was the first Muslim philosopher who discussed this concept. It has many functions in his philosophy and rationalizes many wonders of the world, including the resurrection and miracles of prophets and saints. This study is a descriptive analysis in which we first elaborate on the division of "worlds of light" based on the Philosophy of Illumination, and then study the status of the Imaginal World in it. Suhrawardi speaks of the Imaginal World as the fourth world in addition to the three worlds of Intellect, Soul and Body. This world is between the intellectual and sensible worlds and is a kind of universe in which events pertinent to the soul occur. Reaching this world is not possible with the physical body, but with the spiritual body. Therefore, seeing and understanding it is possible by the spiritual senses.

Keywords: Philosophy of Illumination, Suhrawardi, Light, the World of Ideas, the Imaginal world

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۹

۱. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، آدرس الکترونیک: zahra.asali85@gmail.com

۲. استاد گروه مطالعات هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، آدرس الکترونیک: hasan.bolkhari@ut.ac.ir

۳. استاد گروه هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشگاه هنر تهران، تهران، ایران، آدرس الکترونیک:

mehdi.hosseini343@gmail.com

۴. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، آدرس الکترونیک: abbaszahabi@yahoo.com

مقدمه

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در میان فلاسفه، حکیمان و متفکران اسلامی از موقعیتی خاص و یگانه برخوردار است. وی فیلسوف نور شناخته می‌شود و جهان مثالی او نیز بر اساس نور استوار است. او اولین حکیمی ست که در فلسفه اسلامی از عالم مثال سخن می‌گوید. این عالم در فلسفه سهروردی کارکردهای زیادی دارد و بسیاری از عجایب عالم از جمله قیامت و رستاخیز، معجزات پیامبران و کرامات اولیا را توجیه می‌کند. برای پی بردن به جایگاه مثل معلقه در نظام نوری حکمت اشراق ابتدا باید به تقسیم‌بندی عوالم از دیدگاه سهروردی پرداخت.

سهروردی نام مهم‌ترین اثر خود را حکمت الاشراق نهاده و از اصول فلسفی او نیز به حکمت اشراق تعبیر می‌شود. کلمه اشراق در لغت به معنی روشن کردن و نور افشاندن است و با مشرق پیوند دارد. کلمه مشرق نیز از همان ریشه و به معنی مکان شروق است. در حکمت اشراق، شرق یا مشرق به محل صدور نور اشاره دارد و غرب یا مغرب به مکان ظلمت. چنان که خورشید در بامداد از مشرق جغرافیایی عالم جسمانی طلوع می‌کند و در پرتو آن اشیا بر حواس ظاهری آشکار می‌شوند، در عالم ملکوت نیز انوار معقول از مشرق روحانی بر نفوس اشراق می‌شوند و مشاهده روحانی تحقق می‌پذیرد.

سهروردی در مقدمه کتاب حکمت الاشراق یادآور می‌شود که راه و روش او در حکمت اشراق، بر راه و روش پیشوای حکمت، افلاطون، و دانایانی که پیش‌تر از او می‌زیسته‌اند، مانند هرمس، انبازقلس، فیثاغورس و . . . منطبق است. هم‌چنین اندیشه‌های دینی و فلسفی ایران پیش از اسلام یکی از منابع او به شمار می‌روند. به نظر وی «در فرس مردمانی بوده‌اند که به حق هدایت شده و بر اساس آن دادگری می‌کردند»^۱. وی اساس حکمت فرزندگان ایرانی را تفسیر عالم بر مبنای نور و ظلمت می‌داند و حکمت اشراق را بر آن اساس استوار کرده است. بدین ترتیب سهروردی حکمت اشراق را از طرفی با حکمای یونان قبل از ارسطو و هرمس حکیم، و از طرف دیگر با حکمت ایران باستان و عقیده نور و ظلمت که زرتشت پیامبر آورنده آن بوده پیوند می‌زند. شاید بتوان گفت از نظر شیخ اشراق وجه مشترک افلاطون و زرتشت و هرمس در این است که آنان دانش خود را نه از طریق بحث، بلکه از طریق کشف و ذوق به دست آورده‌اند.^۲

۱. «فرس» در لغت جمع «فارس» و نامی است که در کتب عربی به صورت جمع مکسر برای «فارسی» به کار رفته و به معنی پارسیان و ایرانیان است. سهروردی حکمای فرس را مصداق این آیه می‌داند: «و ممن خلقنا امه یهدون بالحق و به یعدلون» (اعراف/۱۸۱). سهروردی ۱۳۶۷: ۱۱۷

۲. سهروردی در دو کتاب التلویحات و حکمت الاشراق حکایتی درباره افلاطون نقل کرده که مضمون آن از زبان خود افلاطون چنین است: «گاهی برای من حالتی پیش می‌آید که در آن حالت با خویشتن خویش خلوت کرده و بدن خود را به سویی رها می‌سازم، گویا در این حالت از همه چیز رها و مجرد گشته‌ام، از انواع پوشش‌های طبیعی عریان شده و از

عسلی، بلخاری قهپی، حسینی، ذهبی

همچنین معارف اسلامی از جمله قرآن، حدیث و رسائل صوفیه از مهم‌ترین منابع سهروردی به شمار می‌روند. وی بارها در آثار خود به سخنان صوفیه استناد کرده و دربارهٔ مراحل سلوک و احوال سالکان و مقامات طریقت سخن گفته است. او مخاطبان حکمت اشراق را طالب تآله و بحث می‌داند و یا کسانی که حداقل بارقه‌ای الهی بر آنان وارد شده و ملکهٔ ایشان گشته؛ به عقیدهٔ او باحثی که متآله و یا طالب تآله نیست از آن بهره‌ای نخواهد برد.^۱

نور در حکمت اشراق

بخش دوم کتاب حکمت الاشراق با بحث دربارهٔ انوار الهی و نورالانوار و مبادی و ترتیب وجود آغاز می‌شود. نور در حکمت سهروردی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. به عقیدهٔ وی هیچ چیز به اندازهٔ نور بی‌نیاز از تعریف نیست. نور تنها به خود ظاهر است و سایر اشیا نیز در پرتو آن ظاهر می‌شوند. وی اساس تقسیم‌بندی اشیا را نور و یا ظلمت می‌داند. در نظام جهان‌شناسی فلسفی وی، اشیا عالم به اعتبار نور و ظلمت بر اساس نمودار زیر تقسیم‌بندی می‌گردند:

شاید بتوان گفت هیچ یک از فلاسفه و عرفا این‌گونه جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفه یا حکمت خود را بر اساس نور ارائه نداده‌اند. در فلسفهٔ سهروردی اشیا عالم بر دو قسم تقسیم می‌شوند. یکی آن‌چه در حقیقت خود نور و ضوء است، و دیگر آن‌چه در حقیقت خود نور و ضوء نیست. منظور از نور و ضوء یکی است و غرض از آن نور مجازی، که مفهوم آن نزد عقل واضح است، نیست. عالم نور جایگاه عقول، ارباب انواع و نفوس است و عالم ظلمت جایگاه اجسام، اجرام مادی و عرض‌ها است.

نور خود به دو نوع تقسیم می‌شود. نوری که عارض بر غیر است (هیئۀ لغیره)، و نوری که عارض بر غیر (هیئۀ لغیره) نیست که همان نور مجرد و محض است. آن‌چه در حقیقت نفس خود نور نیست

ثقلت هیولا و سنگینی بار ماده سبک‌دوش گردیده‌ام. در این لحظه است که در هویت ذات خویش داخل شده و از سایر امور بیرون آمده‌ام. آن‌گاه که فارغ از هر چیز دیگر در حریم هویت خویش می‌نگرم آن‌چنان از زیبایی و ضیا و فضائل و محاسن شگفت‌انگیز بهره‌مند می‌گردم که همواره در تعجب فرو می‌مانم، پس در آن حالت درمی‌یابم که من از اجزاء عالم اعلی بوده و در زمرهٔ انوار شریفه می‌باشم» (سهروردی ۱۳۷۲: ۱۱۲). هرچند افلاطون در آثار خود چنین جمله‌ای را بیان نکرده است و شبیه به جمله‌ای از فلوطین در کتاب تاسوعات می‌باشد که جای بحث دارد. به نظر می‌رسد شیخ اشراق در این باب همان اشتباهی را مرتکب شده که رایج در تاریخ فلسفه اسلامی تا صد سال گذشته است و آن انتصاب غلط تاسوعات فلوطین به ارسطو بوده است. بنابراین اگر در مواردی از جمله در پاورقی کتاب حکمت‌الاشراق مصحح کتاب آن را به ارسطو نسبت داده، به دلیل همان اشتباه تاریخی است. عین کلام فلوطین در تاسوعات، اثناد چهارم، رساله هشتم، باب اول چنین است: «بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و اندر خود درمی‌آیم زیبایی حیرت‌انگیزی را می‌بینم در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم و والاترین زندگی را می‌گذرانم» (فلوطین ۱۳۶۶: ۶۴).

۱. سهروردی ۱۳۵۵: ۱۱

Asali, Bolkhari Ghohi, Hosseini, Zahabi

نیز به دو قسم است. یکی آنچه از محل بی نیاز است که جوهر غاسق نامیده می شود و دیگری آنچه عارض بر غیر است (هیئت لغیره) که هیئت ظلمانی خوانده می شود. برزخ که همان جسم است، در مقابل نور قرار می گیرد و در تعریف آن گفته می شود که جوهری ست که اشاره حسی به آن ممکن است، حتی اگر نور از او زائل شود یافته می شود. برزخ در مقابل نور، سلب محض است و ظلمت جز عدم نور نیست. بنابراین هرچه غیر نور و غیرنورانی باشد، مُظلم است و هرگاه نور از برزخ منتفی گردد در مظلم بودن نیاز به چیز دیگری ندارد. بدین گونه این برازخ جوهر غاسقه (جوهر تاریک) هستند. از این ها که بگذریم، پاره ای دیگر از غواسق باقی می ماند که هیچ گاه نور از آن ها زائل نمی شود، مانند خورشید و جز آن. این برازخ با گروه اول که نور از آن ها زائل می شود، در برزخیت مشترک اند، اما از آن جهت که نور آن ها دائم است و از آن ها جدا نمی شود، با گروه اول فرق دارند.^۱

جدول ۱- انواع نور و ظلمت؛ مأخذ: نگارندگان

نور / ظلمت	توضیحات	مثال
نور مجرد	خود را ادراک می کند و قائم به ذات است	باری تعالی، عقول عشره مشایی، عقول عرضیه افلاطون (ارباب انواع)، نفوس آدمیان
نور عرضی	از ذات خود آگاه است و برای وجود یافتن نیازمند دیگری است	انوار موجود در ستارگان، آتش، ..
برزخ غاسق	از ذات خود آگاه نیست، ولی در هستی خارج قائم به خود است	همه اجسام (برازخ)
هیئت غاسق	از خود آگاه نیست و قائم به غیر است	رنگ ها، بوها و طعم ها

چنان که گفته شد، آنچه حقیقت آن نور است به نور مجرد (نور محض) و نور عارضی تقسیم می شود. نور مجرد هیئت غیر نیست، خود را ادراک می کند و قائم به ذات است. مانند باری تعالی، عقول عشره ابن سینا، عقول عرضیه افلاطون (ارباب انواع) و نفوس آدمیان. نور عارضی هیئت برای غیر خود است. از ذات خود آگاه است و برای وجود یافتن نیازمند دیگری است. مانند انوار موجود در ستارگان، آتش و ..

نور مجرد به انوار قاهره و انوار اسپهبدیه تقسیم می گردد. انوار قاهره کاملاً مجرد اند و منطبع و متصرف در برزخها (اجسام) نیستند و علاقه ای میان آن ها و برازخ وجود ندارد. انوار اسپهبدیه (اسفهبديه) مدبر برازخ اند که اگرچه منطبع در برازخ نیستند، اما متصرف در آن ها هستند.

انوار قاهره طولی

به عقیده سهروردی در راس عالم وجود نورالانوار قرار دارد که در ورای آن نوری نیست - چون و رایبی ندارد - و آن نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی، نور قهار و غنی مطلق است.^۱ از این نور که همان واجب الوجود فلسفه فارابی و ابن سینا یا آفریدگار عالم است، بنا بر اصل «از واحد جز یکی صادر نمی شود»^۲، یک نور حاصل می گردد که نور اقرب و نور عظیم خوانده می شود، که در حکمت ایران باستان «بهن» نامیده شده و معادل عقل اول فلسفه فارابی و ابن سینا است.^۳ نور اقرب نسبت به نور پایین تر از خود - که از اشراق نور اقرب حاصل شده است - قهر و غلبه، و نسبت به نور بالاتر از خود، یا نورالانوار، شوق و عشق دارد. چون نور سافل نمی تواند به نور عالی محیط شود، نور عالی آن را قهر می کند و چون بالای نورالانوار نوری نیست، او را نسبت به آنچه غیر از اوست، قهر است و او را عشق به غیر خود نیست و به خود عشق می ورزد، زیرا کمال او بر خودش ظاهر است و او زیباترین اشیا و کامل ترین آنهاست.^۴ نور اقرب چون از غواشی مادی مجرد است، نور مجرد خوانده می شود و چون بر انوار پایین تر از خود جنبه قهر دارد، نور قاهر خوانده می شود. نور قاهر اقرب چون مجرد از هر حجاب مادی است، جلال و عظمت نورالانوار را مشاهده می کند و از اشراق نورالانوار برخوردار می گردد. از این نسبت مشاهده و اشراق میان نور اقرب و نورالانوار، نور دیگری با نام «نور قاهر دوم» پدید می آید. از تکرار این نسبت میان نور قاهر دوم و نور قاهر اقرب، نور قاهر سوم حادث می شود و به همین ترتیب انوار قاهر بسیاری که میان هر نور سافل و عالی نسبت قهر و محبت و علت و معلولی برقرار است، پدید می آید که نمی توان آنها را شماره کرد.^۵ سهروردی این انوار قاهره را که هر یک از دیگری فیض می گیرد و صادر می گردد، «طبقات الطول» یا «انوار قاهره طولی» می خواند که فرشتگان مقرب در ادیان و عقول عشره مشایی و امشاسپندان زرتشتی در شمار آنان قرار دارند.^۶ سهروردی برخلاف فارابی و ابن سینا سلسله مراتب انوار قاهره را به ده عقل یا ده نور محدود نمی کند.

انوار قاهره عرضی

از جنبه قهر یا استغنی هر نور قاهر فوقانی نسبت به نور تحتانی، سلسله دیگری از انوار به وجود می آید که «طبقات العرض» یا قواهر عرضی خوانده می شود، که سلسله ای دیگر از فرشتگان محسوب می شوند که هیچ کدام از آنها علت دیگری نیست. این گروه از انوار و فرشتگان مطابق با جهان ارباب

۲. لا یصدر من الواحد الا الواحد

۱. همان: ۱۲۱

۴. همان: ۱۳۵-۱۳۶

۳. همان: ۱۲۸

۶. همان: ۳۹

۵. کرین ۱۳۸۴: ۳۳

Asali, Bolkhari Ghohi, Hosseini, Zahabi

انواع یا مثل افلاطونی است. هر چیزی در عالم ما طلسم یا صنم یکی از این رب‌النوع‌هاست که اثر خاص آن رب‌النوع را می‌پذیرد. سهروردی این دسته از فرشتگان را «ارباب انواع» یا «ارباب الطلسم» یا «اصحاب الاصنام» می‌خواند.^۱

با توجه به تطابق با نظریه هستی‌شناختی زرتشت و حکمای ایران باستان، سهروردی آن‌ها را «اضواء مینوی» هم می‌خواند که سرچشمه «خره» و رای است که زرتشت از آن خبر داد و خلسه ملک صدیق کیخسرو مبارک بر آن واقع شد و آن را مشاهده کرد.^۲

انوار اسپهبدیه

از سلسله عرضی فرشتگان یا طبقات‌العرض سلسله دیگری از فرشتگان به وجود می‌آید، که به منزله خلفای آن فرشتگان مستقیماً بر روی انواع موجودات حکومت می‌کنند و حافظ همه مخلوقات زمینی، اعم از معدنی، گیاهی، حیوانی و بشری هستند و افلاک را به حرکت درمی‌آورند. سهروردی این دسته از فرشتگان را «انوار اسپهبدیه/اسپهبدیه» یا گاهی «انوار مدبره» می‌نامد. وی به خصوص درباره انسان چنین می‌گوید:

از بعضی انوار قاهره که صاحب طلسم نوع ناطق بود، یعنی جبرئیل علیه‌السلام که او پدر نزدیک از رؤسای بزرگ ملکوت قاهره به نوع انسان است و روان‌بخش، روح‌القدس، واهب علم و تایید و بخشنده حیات و فضیلت است، بر مزاج کامل انسانی نور مجردی حاصل می‌شود که متصرف در کالبد انسانی است و آن نور مدبری است که همان «اسپهبد ناسوت» است که به لفظ انانیت به خود اشاره می‌کند.^۳

از نظر سهروردی این اسپهبد ناسوت یا نور مدبر که همان نفس ناطقه یا روح انسانی است، قبل از بدن موجود نیست و پس از تکوین و ایجاد بدن حادث می‌گردد. این نور اسپهبدی از طریق جوهر لطیفی که روح حیوانی خوانده می‌شود، در کالبد انسان تصرف می‌کند.^۴

بنابراین روح حیوانی که لطیف‌ترین اجسام عنصری است و مناسبات بسیاری با نور دارد، واسطه میان نور اسپهبدی و کالبد عنصری است که در سراسر بدن پراکنده می‌شود و قوای نوریه را به همه اجزا می‌رساند. بنابراین علاوه بر رب‌النوع انسانی که حافظ و نگهبان همه انسان‌هاست، هر انسانی یک نور اسپهبدی یا فرشته‌ای شخصی دارد که با بدن حادث می‌شود و اصل و حقیقت او ست. این نور اسپهبدی علاوه بر عقل فعال یا نور قاهری که به منزله پدر او ست، یک همزاد آسمانی دارد که نیمه آسمانی و ملکوتی او در عالم انوار است.

۲. سهروردی ۱۳۵۵: ۱۵۷.

۱. نصر ۱۳۵۴: ۸۵.

۴. سهروردی ۱۳۵۵: ۲۰۱.

۳. پورنامداریان ۱۳۹۴: ۲۹.

عسلی، بلخاری قهی، حسینی، ذهبی

بنا بر نظر سهروردی، هر نفس پیش از فرود آمدن به خطه بدن در خطه فرشتگان منزل داشته است، هنگام تکوین جسم انسانی آن نفس که غیرمادی و ملکوتی است به دو نیمه تقسیم می‌شود، که یکی در آسمان باقی می‌ماند و دیگری به زندان یا قلعه بدن فرود می‌آید. به همین جهت است که نفس بشری پیوسته در این جهان افسرده و غمگین است و در جستجوی نیمه دیگر یا انانیت دیگر آسمانی خویش است، و آن‌گاه به سعادت می‌رسد و خوشحال می‌شود که با نیمه ملکوتی خود متحد شود و به منزلگاه آسمانی خویش برود.^۱

سهروردی ارباب انواع را همان فرشتگان آیین مزدایی می‌داند که ذواتی ملکوتی دارند و برای تسمیه آنها از نام‌های امشاسپندان زردشتی استفاده کرده است. وی در نقل مکاشفه‌ای که برای هرمس روی داده^۲، طباع تام را رب النوع انسانی می‌داند که همان عقل فعال و مثال انسان نزد افلاطون یا روح القدس است که امور نوع انسانی را تدبیر و اداره می‌کند.^۳

جدول ۲- فرشته شناسی سهروردی و فرشته شناسی زردشتی؛ مأخذ: نگارندگان

فرشته‌شناسی سهروردی	توضیح	فرشته‌شناسی زردشتی	توضیح
انوار اسپهبدیه/انوار مدبره	نفس ملکوتی یا روحانیت شی است و شی به منزله سایه و صنم او ست	فَرَوَرْتی	همزادهای آسمانی و فرشته‌های شخصی انسان‌ها هستند
مثال		مثال	
طباع تام	روحانیت فردی شخص که با هرمس دیدار کرد	دَئِنَا	نفس هر مومن زردشتی پس از مرگ به آن می‌پیوندد

۱. نصر ۱۳۵۴: ۸۷.

۲. او سخن هرمی را چنین نقل می‌کند: «گفت: یک ذات روحانی معارف را به من داد. گفتم: تو کیستی؟ گفت: من طباع تام تو هستم.»

۳. ابراهیمی دینانی ۱۳۹۶: ۵۹۶.

عوامل

سهروردی در اغلب آثار خود به پیروی از اهل حکمت و فلاسفه مشایی به سه عالم معتقد است: عالم عقل، عالم نفس، عالم جسم. عالم عقل به عقول عشره، عالم نفس به نفوس نه گانه فلکی و عالم جسم به افلاک نه گانه و عالم تحت قمر، یعنی چهار عنصر و مرکبات محدود می شود. این سه عالم را می توان با عالم انوار قاهره در طبقه طولیه، عالم انوار قاهره در طبقه عرضیه یا انوار مدبره و عالم برازخ اثیری و عنصری برابر شمرد.

جدول ۳- عوامل سه گانه در فلسفه مشاء و حکمت اشراق؛ مأخذ: نگارندگان

عوامل	در فلسفه مشایی	در حکمت اشراق
عالم عقل	عقول عشره	انوار قاهره طولی
عالم نفس	نفوس نه گانه فلکی	انوار قاهره عرضی
عالم جسم	افلاک نه گانه و عالم تحت قمر	برازخ اثیری و عنصری

بنابراین عالم عقل را می توان با عقول عشره در فلسفه مشاء و عالم انوار قاهره طولی در حکمت اشراق برابر شمرد. به همین ترتیب عالم نفس همان عالم نفوس نه گانه فلکی در فلسفه مشاء و عالم انوار قاهره عرضی در حکمت اشراق است، و عالم جسم در فلسفه مشاء همان افلاک نه گانه و عالم تحت قمر، و در حکمت اشراق همان عالم برازخ اثیری و عنصری می باشد. از آن جا که عالم عقول و نفوس، عالم فرشتگان مجرد از ماده و عوارض ماده است و محسوس به حواس ظاهر نیست، می توان هر دو را با هم «عالم معقول» تلقی کرد، و عالم جسم را که محسوس به حواس ظاهر است، «عالم محسوس» خوانند. به عالم معقول عالم امر، عالم غیب و عالم ملکوت، و به عالم محسوس عالم خلق، عالم شهادت و عالم ملک هم می گویند.

جدول ۴- تقسیم بندی عوامل به عالم معقول و محسوس؛ مأخذ: نگارندگان

عالم عقل	عالم معقول	عالم امر	عالم غیب	عالم ملکوت
				عالم نفس
عالم جسم	عالم محسوس	عالم خلق	عالم شهادت	عالم ملک

عسلی، بلخاری قهپی، حسینی، ذهبی

بنابراین می‌توان عوالم سه‌گانه عقل، نفس و جسم را به عالم معقول و عالم محسوس طبقه‌بندی کرد؛ که از آن‌ها با عناوینی چون عالم امر و عالم خلق، عالم غیب و عالم شهادت، و عالم ملکوت و عالم ملک نیز یاد می‌شود.

عالم مثال

سهروردی در کتاب حکمت الاشراق علاوه بر عالم معقول و عالم محسوس (یا سه عالم عقل و نفس و جسم)، از عالم چهارمی سخن می‌گوید که جایگاه صور معلقه ظلمانیه و مستنیر است و اشاره می‌کند: «مرا در نفس خود تجارب درستی است که دلالت بر آن دارد که عوالم چهار اند: انوار قاهره، انوار مدبره، برزخیان و صور معلقه ظلمانیه و مستنیر.»^۱

عالم مثال عالمی است که در آن حوادث نفس اتفاق می‌افتد و با فرض وجود آن می‌توان بسیاری از حوادث و واقعه‌های روحانی و تجربه‌های عرفانی انبیا و اولیا و معجزات و کرامات آنان را، که قبول آن‌ها برای خلق در این عالم دشوار است و ادراک آن‌ها با حواس ظاهر ناممکن می‌نماید، و هم‌چنین امور مربوط به آخرت و بهشت و دوزخ و عالم پس از مرگ را توضیح داد. همه موجودات مادی و روحانی در این عالم دارای صورت مثالی هستند. موجودات عالم معقول که دارای ماده و اعراض ماده نیستند و هیچ صورتی ندارند، در این عالم تجسد می‌یابند و مثل صور رویا صورت پیدا می‌کنند و موجودات عالم مادی در این عالم تروح پیدا می‌کنند و مثل صور رویا بدون ماده می‌شوند. به همین علت به این عالم، عالم صور معلقه یا مثل معلقه گفته می‌شود که این صور برخلاف صور موجودات مادی عالم محسوس متکی به ماده این جهانی نیستند. نفوس پاکی که در اثر ریاضت و برخورداری از انوار ملاً اعلی از قفس مادی تن آزاد می‌شوند و به این جهان صعود می‌کنند، با فرشتگان و انوار قاهره ملاقات می‌کنند و بعضی حقایق دینی را مشاهده و ادراک می‌نمایند. صعود به این عالم، چنان‌که قطب الدین شیرازی گفته است، با ابدان عنصری ممکن نیست، بلکه با بدن هورقلیایی که لطیف و روحانی است ممکن است، و درک و مشاهده این عالم نیز با حواس لطیف روحانی امکان‌پذیر است. از آن‌جا که در این عالم افکار و نیات نفسانی و حاصل اعمال و صفات انسان نیز متناسب با معنی خود صورت می‌یابند، این عالم حوادث نفس نیز هست و نفوس صعودکننده در این عالم می‌توانند عالم خود را، که در واقع بهشت و دوزخ شخصی آن‌ها نیز به شمار می‌رود، مشاهده و ادراک نمایند.^۲

عالم مثال که آن را عالم برزخ^۳، عالم صورت‌های معلقه یا ظلمانی و مستنیر، و یا عالم خیال نیز

۱. سهروردی ۱۳۵۵: ۲۳۲.

۲. پورنامداریان ۱۳۹۴: ۳۷.

۳. البته در این‌جا برزخ اشتراک لفظی است و کلمه برزخ در حکمت اشراق در معنای جسم به کار می‌رود. برزخ در لغت

Asali, Bolkhari Ghohi, Hosseini, Zahabi

می‌نامند، مرتبه‌ای از هستی است که هرچند از ماده مجرد است ولی از آثار آن برکنار نیست. یک موجود برزخی یا مثالی، موجودی است که در عین این که از کم و کیف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است، از ماده مجرد است. صورت‌هایی که در این عالم ظهور می‌یابند، جواهر روحانی و قائم‌به‌ذات بوده و دارای محل نیستند، به همین دلیل حواس ظاهری از درک آن‌ها عاجز اند. البته سهروردی جواهر عالم مثال را از طریق برخی مظاهر در این عالم برای حواس ظاهری انسان قابل ادراک به شمار می‌آورد. او جن و شیاطین را نیز در عالم مثال دانسته و وجود آن‌ها را در این عالم از طریق مظاهر قابل رویت به شمار آورده است. وی می‌گوید بسیاری از مردم شهر دربند و گروه کثیری از مردم شهر میانه در یک مجمع بزرگ به صورت دسته‌جمعی جن را دیده و در محضر وی به این رویت گواهی داده اند. و بیان می‌کند تعداد کسانی که به رویت جن در حضور وی گواهی داده‌اند به قدری زیاد است که اتحاد و اتفاق آنان بر کذب محال به نظر می‌رسد.

حکمای اسلامی عالم مثال را به دو قسم منفصل و متصل تقسیم کرده و آن‌ها را خیال منفصل و خیال متصل نیز می‌نامند. خیال منفصل عالمی است که قائم‌به‌خود بوده و از نفوس جزئیة متخیله بی‌نیاز و مستقل است. خیال متصل برخلاف خیال منفصل، قائم به نفوس جزئیة بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌پذیرد. سهروردی صور معلقه را عالم مثال دانسته و مثل معلقه را غیر از مثل افلاطونی به شمار آورده است. وی بر این عقیده است که مثل افلاطونی موجوداتی هستند که در عالم انوار عقلی ثابت اند، ولی در نظر این فیلسوف متاله، مثل معلقه تنها در عالم اشباح مجرد متحقق می‌شوند.^۱

شیخ اشراق دربارهٔ عالم خیال و نیروی متخیله در بسیاری از آثار خود سخن گفته است. وی در کتاب *التلویحات* می‌گوید: هنگامی که شواغل حسی تقلیل می‌یابد، نفس ناطقه در خلسه‌ای فرو رفته و به جانب قدس متوجه و مجذوب می‌گردد. در این هنگام است که لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می‌گردد. نقش غیبی گاهی به سرعت پنهان شده و گاهی بر حالت ذکر آدمی پرتو می‌افکند. در برخی موارد نقش غیبی به عالم خیال رسیده و از آن‌جا به علت تسلط خیال در لوح حس مشترک به نیکوترین صورت و در غایت حسن و زیبایی ترسیم می‌پذیرد. آن‌چه از باطن غیب آدمی به حس مشترک وی می‌رسد، گاهی در قالب یک صورت زیبا قابل مشاهده است و گاهی بر سیل کتابتِ سطری ست که به رشته نگارش درمی‌آید. یکی از وجوه دیگر این جریان باطنی این است که سروش غیبی صدا و صوتی را به گوش انسان می‌رساند که به هیچ وجه قابل تردید نیست. خواه انسان در خواب باشد یا بیداری، آن‌چه برای وی پس از این حالت باقی می‌ماند، یا رویای صادقه به

نام چیزی است که حائل میان دو چیز باشد. سهروردی جسم را که جوهر قابل اشاره حسی است برزخ می‌نامد.

عسلی، بلخاری قهپی، حسینی، ذهبی

شمار می‌آید یا وحی آشکار؛ ولی اگر آنچه در حس مشترک انسان آمده پنهان شده و تنها حکایت یا نشان‌هایی از آن باقی مانده باشد، در این صورت امر باقی مانده یا وحی نیازمند به تاویل به شمار می‌آید یا خواب محتاج به تعبیر. آنچه تعبیر یا تاویل خوانده می‌شود، در وضعیت‌های مختلف و بر حسب اشخاص گوناگون و همچنین اوقات و عادت‌های اشخاص متفاوت می‌باشد. سهروردی می‌گوید: همان گونه که مدرکات از باطن انسان به حس مشترک وی تنزل می‌پذیرد، بعید به نظر نمی‌رسد که این مدرکات بار دیگر از حس مشترک به حواس ظاهری انسان انعکاس یافته و در نتیجه آنچه در حس مشترک موجود است، به عالم عین انعکاس یابد.^۱ باید توجه داشت که صور مختلف و اشکال گوناگون یک شیء با وحدت جوهری آن منافی نبوده و یک شیء می‌تواند به صور متفاوت تمثل یابد. او در کتاب حکمت‌الاشراق فصلی را به «آنچه کاملاً از جهان غیب دریافت می‌کنند» اختصاص داده و در آن از عالم مثال سخن گفته است. وی در این فصل بیان می‌دارد که آنچه از جهان غیب برای کاملاً و پیغمبران و اولیاء خدا کشف می‌شود، دارای اقسام گوناگون است. آنچه بر دل این رجال پاک وارد می‌شود، گاهی مکتوب بوده و گاهی به صورت شنیدن صدا و صوت می‌باشد. قسم دیگر از واردات غیبی این است که انسان کامل صورت زیبا و چهره نیکویی را مشاهده کرده و با آن به گفتگو می‌پردازد. گاهی نیز اتفاق می‌افتد که آنچه بر سالک وارد می‌شود از وراء حجاب و پشت پرده ظاهر می‌گردد. مواردی وجود دارد که کاملاً از رویت مثل معلقه برخوردار می‌باشند. سهروردی بر این عقیده است که آنچه انسان در خواب مشاهده می‌کند - اعم از کوه یا دریا یا صحرا - مثل قائم‌به‌ذات بوده که در هیچ محل یا مکانی منطبع نیستند. وی درباره بوی خوش و سایر اعراض مانند رنگ‌ها و مزه‌ها نیز همین عقیده را ابراز داشته است.^۲

وی در باب این که عالم مثال یک عالم مادی به شمار نمی‌رود این گونه بیان می‌دارد که شخصی که در عالم رویا موجودات مثالی را مشاهده می‌کند، به مجرد این که از خواب بیدار می‌شود، بی آن که حرکت کند از عالم مثال دور شده و آن عالم را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد. این سخن در مورد کسی که با نیروی متخیله یا در حالت بین خواب و بیداری به عالم مثال می‌نگرد نیز صادق است.

طبق نظریه اشراقی، نور مدبر اسپهبدی مدرک در کلبه ادراکات حسی و باطنی بوده و شرط مشاهده صور معلقه مثالی برای نفس، تعطیل حواس و تعلیق قوای بدنی است. به عقیده سهروردی برای مشاهده عالم مثال باید ریاضت کشید و ذاکر بود. بنای این ریاضت بر گرسنگی است که باعث کمتر خفتن و ترک شهوت و غضب می‌گردد. بعد از آن فکر دائم در نعمات و آلاء حق تعالی پس از ذکر

Asali, Bolkhari Ghohi, Hosseini, Zahabi

است. ابتدا ذکر زبانی و سپس ذکر جان و خاموشی زبان که همه به راهنمایی و اشارت پیر یا مرشد کامل است و تعبیر خواب و مکاشفات مرید نیز توسط پیر صورت می‌گیرد. حاصل این ذکر و فکر و ریاضت، رهایی از شواغل حسی و مناسبت یافتن نفس با نفوس فلکی و در نتیجه مشاهده مثل معلقه است. به نظر سهروردی کاملان و متوسطان در سلوک بر حسب درجه معرفت‌شان عالم نور را مشاهده می‌کنند. به واسطه شدت اتصال به آن عالم آنچه دیگران در خواب می‌بینند، ایشان در بیداری مشاهده می‌کنند. این همان مقام است که عین القضاة همدانی نیز در تفسیرش چنین می‌گوید: «هرچه در عالم الهی است عکس آن در جان تو پدید کرده است. تو این ندانی؛ باش تا تو را بینی عالم تمثیل کنند، آن‌گاه بدانی که کار چون است و چیست. بینایی عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثیل است، و بر تمثیل مطلع شدن، نه اندک کاری است»^۱.

سهروردی در جای دیگر این عالم را عالم اقلیم هشتم می‌خواند و شهرهای جابلقا و جابرسا^۲ و هورقلیا را از جمله شهرهای این عالم برمی‌شمارد که سرشار از عجایب اند. قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمت اشراق یادآور می‌شود که عالم مقداری (دارای بعد و اندازه) به هشت قسمت تقسیم می‌گردد که هفت قسمت آن اقلیم هفت‌گانه اند که در آن‌ها مقادیر حسی قرار دارد و قسمت هشتم اقلیمی ست که دارای مقادیر مثالی ست که همان عالم مثل معلقه است.

چنان‌که گفته شد، در عالم مثال حقایق نظری و اصولی که عقلانی اند نیز صورت محسوس پیدا می‌کنند و بر نفسی که به این عالم ارتقا یافته آشکار می‌شوند؛ از طرف دیگر حقیقت پنهان واقعیت‌های محسوس و مادی که همان روحانیت لطیف آن‌هاست نیز در این عالم آشکار می‌گردد. بنابراین در این عالم، معقولات با نزول به مرتبه پایین‌تری از هستی و صورت پیدا کردن، حقیقت‌شان بر نفس آشکار می‌شود و محسوسات با ارتقا به مرتبه بالاتری از هستی و با مجرد شدن از ماده، حقیقت باطنی‌شان ظاهر می‌گردد. از این روی اگر معنی تاویل ظاهر شدن باشد، لازم است تا تاویل روحانی تحقق پیدا کند. بنابراین تنها با تاویل معنوی می‌توان به حقیقت حکایات و سرگذشت‌های قرآنی دست یافت؛ چرا که تاویل معنای این‌گونه حکایت‌ها را در همان مرتبه‌ای از وجود که رویداد به واقع در آن رخ می‌دهد، یعنی در زمانی که ورای تاریخ است، در می‌یابد.^۳

۱. عین القضاة ۱۳۹۷: ۲۸۱.

۲. جابلقا و جابرسا اسامی شهرهایی در عالم مثال است که پیامبر (ص) آن‌ها را بر زبان رانده است. عالم عناصر از صور معلقه را جابلقا و جابرسا، و عالم افلاک از صور معلقه را هورقلیا می‌خوانند.

۳. کرین ۱۳۵۸: ۲۹۱.

نتیجه‌گیری

سهروردی در کتاب حکمت الاشراق علاوه بر عالم معقول و عالم محسوس (یا سه عالم عقل و نفس و جسم)، از عالم چهارمی سخن می‌گوید که جایگاه صور معلقه ظلمانیه و مستنبر است. عالم مثال مانند عالمی واسطه میان عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته و عالمی است که در آن حوادث نفس اتفاق می‌افتد. با فرض وجود این عالم می‌توان بسیاری از حوادث و واقعه‌های روحانی، معجزات و کرامات انبیا و اولیا را که ادراک آن‌ها با حواس ظاهر ناممکن می‌نماید، و هم‌چنین امور مربوط به آخرت و بهشت و دوزخ را توضیح داد. همه موجودات مادی و روحانی در این عالم دارای صورت مثالی هستند. موجودات عالم معقول که دارای ماده و اعراض ماده نیستند و هیچ صورتی ندارند، در این عالم تجسد می‌یابند و مثل صور رویا صورت پیدا می‌کنند و موجودات عالم مادی در این عالم تروح پیدا می‌کنند و مثل صور رویا بدون ماده می‌گردند. به همین علت به این عالم، عالم صور معلقه یا مثل معلقه گفته می‌شود که این صور برخلاف صور موجودات مادی عالم محسوس متکی به ماده این جهانی نیستند. سهروردی صور معلقه را عالم مثال دانسته و مثل معلقه را غیر از مثل افلاطونی به شمار آورده است. طبق نظریه اشراقی، نور مدبر اسپهبدی مدرک در کلیه ادراکات حسی و باطنی بوده و شرط مشاهده صور معلقه مثالی برای نفس، تعطیل حواس و تعلیق قوای بدنی است. به عقیده سهروردی برای مشاهده عالم مثال باید ریاضت کشید و ذاکر بود. به نظر وی کاملان و متوسطان در سلوک بر حسب درجه معرفت‌شان عالم نور را مشاهده می‌کنند. صعود به این عالم با ابدان عنصری ممکن نیست، بلکه با بدن هورقلیایی که لطیف و روحانی است ممکن است، و درک و مشاهده این عالم نیز با حواس لطیف روحانی امکان‌پذیر است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۶)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴)، *عقل سرخ*، تهران، انتشارات سخن
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری کرین، ج ۲، تهران، انجمن فلسفه
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۶۷)، *سه رساله از شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری کرین، ج ۱، تهران، انجمن فلسفه
- عین القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۹۷)، *تمهیدات*، به اهتمام زهرا عسلی، تهران، لوح فکر
- فلوطین (۱۳۶۶)، *نه گانه‌ها (تاسوعات)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی
- کرین، هانری (۱۳۵۸)، *ارض ملکوت*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، مرکز مطالعه ایرانی فرهنگ‌ها
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه احمد فردید، تهران، اساطیر
- نصر، سید حسین (۱۳۵۴)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی