

تأمل در اشکال اساسی وارد بر عالم هورقلیا

منوچهر صادقی سها

مثالیه. و هر چه در عالم هیولا وطن گرفته از اجسام و صور و مقادیر و ابعاد و اوضاع و هیئات و حرکات و طعوم و روایح و اصوات و غیر ذلک - مثال همه در آن عالم، قائم و معلق، لافی ماده و محل و گویند جابلقا و جابلسا از مدن عظام آن عالم است... مشایخ صوفیه [نیز] در اثبات این مذهب و سلوک این مسلک به غایت متوغلند. و این، غیر مثل نوریه و صور روحانیه افلاطونیه است.^(۱)

و به سخنی دیگر به خلاف مشاء که به انحصار کلیات عوالم وجودیه در دو عالم عقل و طبع قایلند، اشراقیان و همچنین عرفا و صوفیه به تحقق عالمی متوسط در میانه عالم عقل و عالم طبع قایلند که رویی با عالم عقل دارد و رویی دیگر با عالم طبع مشایبان این عالم را «عالم هورقلیا» «نشأت مثالی»، «خیال منفصل» و جز آن نامیده‌اند، بدین بیان که موجودات عالم عقل، مجرد از ماده و مقدر است و موجودات عالم طبع، واجد آن دو و موجود عالم مثال فاقد ماده است، اما واجد مقدار.

چنانکه محقق داماد آورده است: «قومی از رواقیه فیثاغورثیین و افلاطونیین و رهطی از اشراقیه اسلامیین، عالمی متوسط، میانه عالم غیب - که عالم معقول [است] - و عالم شهادت - که عالم محسوس است - اثبات کرده» و آن را عالم «هورقلیا» و عالم «شهادت مضاف» و عالم «اشباح» و عالم «برزخ» و «اقلیم ثامن» و «ارض حقیقت» و «خیال منفصل» نامیده‌اند و خیال انسانی را خیال متصل.

و گفته‌اند: خیال منفصل بحر عظیم و نهر اعظم، و خیال متصل خلیجی از آن بحر و جدولی از آن نهر است. و طبقات آن در روح و بهجت و لطافت و روحانیت، متفاوت و از عالم زمان و مکان، برتر و از دور فرجا، و حصرواحصا، بیرون. طبقه عالیه در ارتفاع عالم عقل و با افق آن عالم، مصافق. و طبقه سافله در انخفاص، متأخم عالم حس و در جوار افق این عالم نازل و بین الطبقتین طبقات غیرمتناهیة البدایع و العجایب و درجات غیرمحصاة، متأخم الروایع و الغرایب. صور خیالیه و صور مرابا همه صور روحانیه

و چنانکه به آن اشاره شد و نیز سخت مشهور است، مشایبان، قایلان به این قول را تخطئه کرده‌اند و گفته‌اند: نه تنها چنین است که دلیلی بر تحقق عالم مثال قائم نیست، بلکه دلیل بر عدم تحقق آن قائم است، چنانکه محقق لاهیجی آورده است: «نزد حکمای مشایبان نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست، بلکه برهان بر امتناعش هست.»^(۴)

و البته مراد از دلیل در کلام مذکور، مطلق دلیل است، نه خصوص دلیلی یگانه؛ زیرا ادله متعدد بدین مقام ایراد کرده‌اند و یا می‌توانند اقامه کرد؛ همچون لزوم انقلاب عرض به جوهر و بلکه لزوم جمع آن دو؛ و نیز لزوم قیام عرض به ذات خویش با حفظ عرضیت و لزوم حصول وضع و محاذات در ظهور صور مثالیه در اجسام لطیف صیقلی همچون آب و آئینه، در حالی که وضع و محاذات از لوازم مادیت است؛ اما چنین می‌پندارم که از سر آنکه این ادله نوعاً نقضی است و ثانیاً علی‌ای حال میتوان به رد آن سخنی ساخت، منکران چندان بدان نپرداخته‌اند و نوعاً به ذکر دلیلی اکتفا کرده‌اند که نقض آن حکم مخصوصاً در بادی نظر، انصافاً بسی دشوار است.

محقق لاهیجی در مقام تعلیل مدعای خود که پیش از این نقل کردیم، می‌فرماید: «... چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد، محتاج است به وجود ماده؛ پس وجود صورت مقدریه بلا ماده محال باشد»^(۵)

و مفصل این مجمل آن است که می‌گویند - و یا می‌باید که بگویند - که اولاً: قول قایلان به تحقق عالم مثال این است که مواجید آن واجد مقدار است و ثانیاً: مقدار از مقوله کم و قابل انقسام است و ثالثاً: انقسام از مقوله انفعال است و رابعاً: انفعال مشروط است به وجود قابل؛ پس انقسام مقدار، ملازم است با وجود ماده‌ای بهر آن. بنابراین این تحقق وجود موجود مثالی، ممنوع است.

و تحشیه می‌گوییم که به لحاظ این که مقدار - چنانکه گفته آمد - از مقوله کم است و کم با ذات قابل انقسام است (یعنی می‌توان گفت که مقدار برکنار از

به سخن دیگر در قبال عالم عقل - که ساحت مجردات محضه است - و عالم طبع - که ساحت مادیات محضه است - عالم مثال، ساحت مجردات برزخیه است، بدین‌گونه که مادی نیست، اما مقداری است و بنا بر این برزخی است میانه مجرد محض و مادی محض.

به بیان عرفا، چنانکه ابن عربی آورده است: «وجود حادث، دو عالم باشد: یکی حضرت غیب یا عالم ملکوت که عالم معانی است و عقل؛ و دیگر حضرت حس و شهادت یا عالم ملک و حس و ظهور؛ و درک این عالم به بصر باشد و درک آن عالم به بصیرت و متولد از اجتماع این دو، حضرت خیال، باشد. در عالم برزخ [خیال] معانی به صور و قوالب حسیه تنزل می‌کند؛ پس، از عالم غیب نیست که متلبس است به صور، و از عالم شهادت هم نیست، زیرا که خود از عالم معانی است.

و ظهور آن بدین صورت، امری است عارض مدرک آن و نه ذات معنای نفسی، چنانکه علم بدان به صورت شیر ظهور می‌کند. و از این روی عالم خیال اوسع حضرات [وجودیه] است؛ زیرا هر دو عالم بدان جمع می‌آید و از این روی مجمع البحرین (بحر معانی و بحر محسوسات) است، زیرا نه معنا، محسوس گردد و نه محسوس، معنا. عالم خیال معانی را، تجسید محسوسات را تلطیف و هر دو را به چشم ناظر تقلیب می‌کند و بدین‌گونه عالم شهادت و عالم غیب را جمع می‌گرداند.»^(۶)

و هم از سرافادات آن بزرگ - ابن عربی - است: «کثیری از محالات عقلیه که دلیل صحیح عقلی بر امتناع آن قائم است، در ارض حقیقت (= عالم خیال منفصل) موجود است. [!؟]... و از اینجا دانسته می‌شود که عقل، قاصر است و ایزد، تواناست بر جمع ضدین و وجود جسم به دو مکان و قیام عرض بر نفس خویش و انتقال عرض و قیام معنا بر معنا، و هر حدیث و آیتی که به نزد ما وارد است - از آنچه که خرد آن را از ظاهر او منصرف می‌گرداند - به ظاهر خویش در ارض حقیقت پدیدار است.»^(۷)

حقت کلمته - به علم و شهود چراغی پر توان به ظلمت سرای درون برافروخت و از تلویین به تمکین رسانید فله الحمد.

به هر روی، مجمل سخن مثبتین که در قبال سخن منکران آورده‌اند این است که صورت مثالی غیر قابل انقسام است و اینکه می‌پندارند صورت اتصالی مثالی، منقسم است، نه چنان است که آنان پنداشته‌اند؛ بلکه مبتنی بر جعل و انشای نفس است؛ چنانکه استاد نا الاقدم صاحب منظومه آورده است: (... صورت مثالیه قابل قسمت نباشد و اگر صورت خیالیه که در مثال مقید است خیال می‌کنی که قابل قسمت است، نه چنین است، چه خط یک ذراعی را که در خیال دونیم میکنی و هم است. چه دو نیم از کتم عدم به وجود آری و چون نفس به خلاقیت ادراک کند، مقادیر مجرده به مجرد برزخی را انشا کند، و بسته‌اند اینها به التفاتات نفس، پس خط یک ذراعی را جعل کنی اولاً، و ثانیاً دو نیم به ابتداع جعل کنی و از مجموع اول اعراض کنی، و آن قسمت‌پذیر نیست.»^(۸)

ولکن این سخن سبزواری به حکم ظاهر تمام نیست، از آن روی که به ساحت خیال متصل منصرف است؛ در حالی که مطلب به ساحت خیال منفصل راجع است، و بر این پایه، اشکال به حال خویش باقی است. و آن به بیانی دیگر عبارت است از قول به عدم قیام تعلیمیات به ذات خویش در تحقق. و موجود تعلیمی در یک سخن عبارت است از محض مقادیر حاصل در وهم (عقل مضاف به جزئیات) به نحو بشرط لایبی.

چنین است مفصل این مجمل از افادات فخر رازی: «هر چند مقدار به وجود خارجی از ماده مفارق نیست، می‌تواند در ذهن از آن مفارقت‌پذیرد؛ بدین گونه که در توان ماست که مقدار را به ذهول از کل مواد در تصور آوریم و چون ابعاد ثلاث را - بر کنار از التفات به شیئی از ماده و احوال آن - تخیل کنیم، متخیل، جسم تعلیمی خواهد بود. از سویی دیگر ممکن

احتیاج به ماده قابل انقسام تواند بود) اولی آن است که منکر آن در مقام تکمیل دلیل خویش، این سخن را نیز بیاورند که هر چند مقدار، با لذات قابل انقسام است، اما به لحاظ عرضیت، قابل قیام بالذات نتواند بود و از این حیث به قیام به موضوع و یا به همان ماده کذایی - علیه ما علیه - محتاج است، چنانکه حکما در کتاب جواهر و اعراض ایراد کرده‌اند مثلاً فخر رازی در موضعی با عنوان «فی ان المقدار لایوجد فی الخارج مفارقاً عن المادة خلافاً لاصحاب الخلا» آورده است: «مقادیر متوارد بر جسم بلاشک حال در ماده است و اگر مقداری مجرد در تقدیر آوریم، مجرد آن یا از آن ماهیت او خواهد بود و یا از لوازم آن و یا از غیر لوازم این ماهیت. این استغنا اگر از آن ماهیت یا لوازم آن باشد، بایسته خواهد بود که هر مقداری از ماهیت غنی باشد و چون چنین باشد، مستحیل خواهد آمد که مقداری - که حال در ماده است - پیدا شود؛ زیرا امری عارضی نمی‌تواند غنی بالذات از شیئی رابعینه نیازمند آن گرداند. اما اگر این مجرد به لحاظ امر عارضی باشد، جز این نخواهد بود که یا مقدار، حال در آن امر باشد و یا آن امر حال در مقدار و یا هر دو حال در امری ثالث. باشند...»^(۶)

فخر رازی آنگاه به نقل اقوال و نقض و ابرام پرداخته است. در این مقام ذکر این معنا ضروری است که صدر اعظم حکما، ملاصدرا این سخن، یعنی استحاله قیام مقدار را جز بر ماده نقض فرموده است. این سخن او بر پایه قول به جریان تشکیک مقدار و فی الواقع تقلیب آن از نوعیت به جنسیت است.

در هر حال، دلیل عمده منکران وقوع عالم مثال - چنانکه مکرراً گذشت - همانا قول به تلازم انقسام با وجود ماده است. بر این پایه به نظر می‌رسد که امتناع مجرد موجود مقداری از ماده، بی جواب باشد. چنانکه من بنده راقم خود را مدتی مدید در ششدر حیرت در افکنده بود و هر چند که می‌اندیشیدم و در کتابها می‌گشتم و از اهل حکمت می‌پرسیدم راه به جایی نمی‌بردم، تا مگر بدین اواخر ملهم الصواب -

که در حل این معما از پس ایراد این همه لتیا والتی -
بایسته است که گفته شود این است که:

الف: همان نسبتی که میان عقل متعارف و حس در
مقام ادراک متحقق است (و آن عبارت است از
تصحیح مدرکات حسی به واسطه عقل)، میان شهود و
عقل متعارف نیز متحقق است، و آن عبارت است از
تصحیح مدرکات عقل متعارف به واسطه شهود. و
از این روی، چنانکه بسی از محالات ساحت احساسی،
در ممکنات ساحت عقلانی داخل است، بسی از
ممتنعات ساحت عقلانی نیز جزو ممکنات ساحت
شهودی است.

ب: درباره افادت مولانا محی الحکمة والمعرفة، ابن
عربی که: هر آنچه که به حضرت خیال منفصل پدیدار
افتد، اجساد باشد و نه اجسام (کل مایظهر
فی حضرة الخیال المنفصل فهو اجساد لا اجسام)^(۱۰)
چنینم در پندار می آید که این سخن برگرفته از کثیری
از مائر و لویه باشد که بدان همه تنصیص گردیده است
که هر آنچه که در عرف اهل معقول مجرد برزخی
می نامندش و مالا مبرای از ماده می دانندش، واجد
ماده ای لطیف است که گاه از آن به جسد عبارت
می کنند در قبال جسم. و این معنا بعضی از ابنا ی
روزگار حاضر را نیز به افاضت و لویه به منظر شهود
پدیدار گردیده است.

نیست که ما تخیل و یا احساس کنیم مگر جسمی
متناهی را و چون جسم متناهی را در تخیل آوردیم
همانا نهایت آن را نیز تخیل کرده ایم و نهایت جسم
متناهی سطح خواهد بود و چون [ذات] سطح
را در تخیل آوردیم - برکنار از همراه دانستن
جسم با او، و هر عرضی از اعراض که در سطوح
اجسام طبیعی باشد؛ همچون
رنگها و سختی و نرمی -، متخیل، سطح تعلیمی
خواهد بود. آنگاه چون سطح را به گونه متناهی در
تخیل آوردیم و به نهایت آن نظر کنیم، بر کنار از این که
[ذات] سطح را با نهایت سطح همراه بدانیم، متخیل،
خط تعلیمی خواهد بود و پس آنگاه چون خط به
تناهی در تخیل آوردیم، همانا نهایت آن را [نیز] تخیل
کرده ایم و نهایت خط، نقطه است «و چون در نهایت
خط بنگریم، بر کنار از همراهی [ذات] خطی که نقطه
نهایت آن است، نقطه را از خط تجرید خواهیم کرد. و
حاصل این که این مقادیر چون به تجرد از جز خویش
در وهم حاصل شوند، عبارت باشد از مقادیر
تعلیمی»^(۹)

و چنانکه به تکرار در گفتار آمد، معضل، عبارت
است از قول به قیام تعلیمات به ذات خویش در تحقق
که از پس اعمال رؤیت و تأمل فرادست آمد و یا همان
تحقق موجود مقداری بلاماده که مشهور است. و آنچه

● یادداشتها

- ۱- جزوات، چاپ بمبئی، ۱۳۰۲ق، ص ۴۹-۴۷.
- ۲- محمود، محمود الغراب، الغیام، عالم البرزخ والمثال من
کلام الشیخ الاکبر محی الدین بن العربی، چاپ دمشق،
۱۹۸۴م، ص ۱۱.
- ۳- همان، ص ۱۲.
- ۴- گوهر مراد، تصحیح دکتر موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۴،
ص ۳۲۲.
- ۵- همان.
- ۶- المباحث المشرقیه، حیدرآباد هند، ۱۳۴۳ق، ج ۱، ص ۲۰۹.
- ۷- رک به: اسفار، ج ۴، ص ۳۳-۳۴.
- ۸- اسرار الحکم، چاپ مستوفی الممالک، تهران، ۱۲۸۶ق،
ص ۳۴۱-۳۴۰.
- ۹- المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۱.
- ۱۰- الخیال، ص ۲۱۱.