

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

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

<sup>۱</sup> دانشجوی دکترای 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 نادى



### 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 گشایی از مفاهیم 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 عرفانی چون ابن عربی منشأ تأثیرات مهمی بوده است

**کلمات کلیدی:** عالم مثال، خیال، برزخ، 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 هستی‌شناسی و دین‌شناسی و معرفت‌شناسی 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 سهروردی 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 معرفت‌شناسانه و هم وجود‌شناسانه دارد و با تحقیق پیرامون این عالم و آشنایی با چگونگی و خصوصیات و انگیزه طرح این عالم از سوی سهروردی 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 شهاب‌الدین سهروردی ملقب به شیخ اشراق مطرح شده است و پس از او نیز عرفا و صوفیه از قبیل محی‌الدین 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 مثال؛ د- عالم طبیعت و ماده)

و در همین عالم مثال است که در مرتبه نزول هستی از تجرد تام آن و در هر مرتبه صعودی، از مادیت تام آن کاسته می‌شود، بنابراین، این عالم خصوصیات هر دو عالم بالاتر و پایین‌تر را در خود داشته و از جهت سنخیت با هر دوی آن‌ها، موجب ارتباط آن‌ها با یکدیگر می‌شود.

خصوصیات و مشتقات 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 سهروردی

اما سهروردی در بحث هستی‌شناسی 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 فیها العذاب للاشقیاء» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۲).

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

«النور الاعظم الاعلی، النورالقاهر لجمیع الانوار، لشدۀ اشراقه و قوۀ لمعان نوره، الغیرالمتناهی شدۀ و قوۀ ...» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۸). «نور الانوار، نور اعظم و اعلی و نور محیط و قهار است بر همه نورها به خاطر شدت اشراق نورش، و شدت و قوت این نور غیر متناهی است.»

سهروردی در سلسله مراتب هستی، پس از نورالانوار 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 مبری هستند و از تجرد کامل برخوردارند.

سهروردی 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، اعنی، 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 منتشی گشت و نور باری، عزّو علا بر وی اشراق کرد، اشراق اولی، و از این اشراق کثرت عقول لازم آمد به مراتب نزول...» (سهروردی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲-۱۴۱) عقول طولیه همان عقول ارسطویی‌اند که با هم ارتباط علی و معلولی دارند و عقول عرضی همان مثل نوری یا افلاطونی‌اند که به آنها عقول متکافئه 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 (عالم مثال)**

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 واسطه ی میان عالم ارواح و عالم ماده و اجسام است. «...والصور المعلقه لیست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة و هذه مثل معلقة ظللمانیة... ولیس لها محل فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰-۲۳۱) مثل افلاطونی از زمره عالم عقول است، نور محض است، اما عالم مثال از صور ظللمانی برخوردار است، ضمن اینکه مثل مجرد تام دارد، اما مثال مجرد 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 بدین معنی نیست که موجودات این عالم، صورتهای کمرنگی 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. (مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸).

عالم عنصری که منغم 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 ظللمانی است که همان جسم باشد و هم چهار عرض ظللمانی از نگاه شیخ اشراق وجود دارند که کم، کیف، این و حرکت است.

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

**اقسام عالم مثال**

عالم مثال را به دو دسته تقسیم می کنند:

الف) عالم مثال مطلق یا «خیال 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 معقول است و از سوی دیگر از جهت شکل و مقدار مانند موجودات مادی در عالم محسوس است.

ب) عالم مثال مقید یا «خیال متصل»: مرتبه ای از مراتب ادراکی انسان است که مانند آینه ای است که صورتهای عالم مثال مطلق در آن منعکس می شود. لذا مختله، قوه ای است که انسان را به عالم مثال مطلق مرتبط نموده و در پیچه 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 و ادراک خود برسد، صورتهای عالم مثال در آن منعکس شده و رؤیای صادق تحقق می یابد. (عبدالرضا مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷)

**اهمیت عالم مثال**

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

یکی از مشکلات مهم در بحث مراتب هستی، مسئله عدم سنخیت عالم مجردات محض، با عالم مادی محض است، بدین معنی که چگونه ممکن است از موجودات کاملاً مجرد، موجودات مادی محض ایجاد گردد در حالیکه سنخیتی بین آنها وجود ندارد؟ بحث سنخیت 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 وسائط خلقت روی آوردند و هریک براساس مبادی خاص خود از وسائط خاصی سخن در میان آوردند. در اندیشه فیلسوفان مشاء که اعتقادی به عالم مثال ندارند، مساله سنخیت با دشواری روبرو است اینکه چگونه عقل فعال می تواند مبدا پیدایش هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه انواع مادی گردد، البته ابن 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 اشراق 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 «خیال 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 انبوهی 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 سهروردی برای آن بیان می‌شود، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا می‌سازد، مانند آن که سهروردی 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 سهروردی 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 (سهروردی) 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 سهروردی «اقلیم هشتم» 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، اشتباه نشود. این اشتباه یکی از اساسی‌ترین اشتباهاتی است که از عصر روشنگری تاکنون بر روی مغرب زمین سنگینی می‌کند. سهروردی 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 عرفا 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).

#### عالم 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 موخر بر این عالم است و در بازگشت کثرت به وحدت تحقق و معنا پیدا می‌کند باید تفاوت قائل شد، و این تفکیک در فهم اصطلاح قرآنی برزخ نیز نقش مهمی ایفاء خواهد کرد، برزخ در لغت به معنای حائل و واسطه بین دو چیز است. از این رو به عالم مثال، برزخ نیز گویند، چون واسطه میان عالم مجردات و مادیات می‌باشد. و شأن برزخی عالم مثال در هر دو قوس وجود دارد، اما برزخی که در قرآن آمده، اصطلاحی است برای عالم پس از مرگ، که مردم در آن به سر می‌برند تا قیامت برسد، متفاوت است و برزخ قرآنی، معنایی است که سیاق آیه ۱۰۰ سوره مبارکه مؤمنون آنرا می‌رساند (طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۹۸).

«ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون»؛ «و در برابر آنها برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند.» این برزخ اگر بخواهد با عالم مثال انطباق داده شود، فقط با مثال در قوس صعود قابل انطباق خواهد و از برزخی 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 سهروردی چیزی در این زمینه مشاهده نمی‌شود حتی در آثار عرفای بعد از سهروردی 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 داوود قیصری در مقدمه خود بر فصوص الحکم در بیان تفاوت ایندو برزخ می‌نویسد:

«... ان البرزخ الذی یكون الأرواح فیه بعد المفارقة من النشأ الدنیایه هو غیر البرزخ الذی بین الأرواح المجرده و بین الاجسام، لأن مراتب تنزلات الوجود و معارجه دوریه: و المرتبه التی قبل النشأ الدنیایه هی من مراتب التنزلات و لها الاولیه، والتی بعدها من مراتب المعارج و لها الآخریه» (قیصری، محمد داوود، ۱۳۸۷، ص ۹۲) «بر توست که بدانی! برزخی که ارواح پس از جدائی از نشئه دنیایی، در آن قرار می‌گیرند، غیر از برزخی است که بین ارواح مجرد و اجسام است؛ زیرا: مراتب نزول وجود و عروج آن دوری است؛ مرتبه‌ای که قبل از نشئه دنیایی است از مراتب نزولی است؛ این مرتبه در ابتدا قرار دارد و مرتبه‌ای که بعد از نشئه دنیایی 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 عینا 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>1</sup> . Henry Corbin

قوس نزول، حقیقت جوهری مستقل است که در پیدایش موجودات عالم ماده و خصوصاً صور ادراکی خیالی انسان نقش فاعلی دارند، 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 می دهد. «صورت‌های واقع در نشئه برزخی بعد از مفارقت ارواح صورتهای اعمال و نتایج دنیوی آنهاست، اما صورتهای برزخ در قوس نزولی و عالم مثال به اعمال و نتایج افعال آدمی بستگی ندارد». (حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲).

و برخی از جمله ابن عربی برزخ اول را غیب امکانی نامیده‌اند به خاطر ممکن بودن ظهور و مکاشفه آنچه که در آن می‌باشد از جمله اشباح انوار الهیه و عکس‌های صورتهای عقلی و ... و برزخ دوم را غیب محال می‌نامند. لذا در پرتو این عالم است که بسیاری از حقایق دینی و فلسفی معنی پیدا می کند و عدم توجه به این عالم می تواند 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 بسیطه یعنی پرسش از وجود است، اینکه چه دلیل یا دلایلی برای تحقق این عالم می توان ارائه داد، مخالفان در رد این عالم دلایل مختلف ارائه کرده اند اما از سوی موافقان در ذیل بحث عالم مثال دلایل به صورت منقح و مضبوط نقل نشده است لذا ما بر آنیم تا با اتکاء به برخی از آثار سهروردی و شارحان اندیشه او چند دلیل برای اثبات این عالم ارائه نمائیم که به شرح زیر است:

**دلیل اول:** سهروردی در فصلی تحت عنوان «فی حقیقه صور المرایا و التخیل» 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:

«... انطباع صور فی العین ممتنع وبمثل ذلك یمتنع فی موضع الدماغ. و الحق فی صور المرایا والصور الخیالیة انهما لیست منطبعه، بل صیاصی معلقه لیس لها فی محل و قد تكون لها مظاهر و لاتكون فیها. فصور المرآة مظهرها المرآة، و هی معلقه، لا فی مکان و لا فی محل. و صور الخیال مظهرها التخیل و هی معلقه. و اذا ثبت مثال مجرد سطحی، لاعمق له و لاظهر، کا لمرایا، قائم بنفسه و ما هو منه فصیح وجود ماهیه جوهریه، لها مثال عرضی و النور ناقص کمثال النور التام...» (سهروردی، ۱۳۷۳ ج ۲، ص ۲۱۱ و ۲۱۲) «انطباع صورتهای در چشم محال است و همانند آن انطباع صورتهای در محلی از عضو دماغی نیز محال و ممتنع است. حق در مورد صور مرایا و صور خیالی این است که آنها منطبع در محلی نمی‌باشند، بلکه آنها صیاصی معلقه لافی محل هستند. گاهی برای آنها مظاهری وجود دارد، اما آنها در آن مظاهر نمی‌باشند، پس صور آینه مظهرش آینه است. و آنها صور معلقه لافی مکان و لافی محل هستند و صور خیالی مظهرشان تخیل است و آنها هم‌چنین صور معلقه‌اند و هنگامیکه اثبات شود که مثال مجرد سطحی بدون عمق و پشت است، همانند صور آئینه، وجود قائم به ذات است و امور حاصل از آن عرض اند، پس وجود ماهیتی جوهری که آن دارای مثال و صورتی عرضی است. صحیح خواهد بود و نور ناقص مانند نور تام است پس فهم کن.» شارح حکمه الاشراق در شرح و تفسیر این سخن شیخ که «ذلك یمتنع فی موضع فی الدماغ»؛ «انطباع صورتهای در محلی از عضو دماغی نیز محال و ممتنع است.» مطلبی را ذکر کرده که دلیل سهروردی را به طور واضح‌تر بیان می‌کند:

«الصور الخیالیة لا تكون موجوده فی الاذهان، لامتناع انطباع کبیر فی الصغیر و لافی الاعیان، والّا لرآها کلّ سلیم الحس، ولیست عدماً محضاً، والّا لما کانت متصوره، ولا متمیزاً بَعْضُها عن بعض، ولا محکوماً علیها باحکام مختلفه. و اذا هی موجوده، و لیست فی الاذهان ولا فی الاعیان و لافی العالم العقول، لکونها صوراً جسمانیةً لاعقلیه، فبالضروره تكون موجوده فی صقع آخرهوعالم یسمى بالعالم المثالی و الخیالی متوسط بین عالمی العقل و الحس، لکونه بالمرتبّه فوق عالم الحس و دون عالم العقل، لآنه اکثر تجریداً من الحس و اقلّ تجریداً من العقل. و فیه جمیع الاشکال و الصور و المقادیر و الاجسام و ما یتعلق بها من الحركات و السکنات و الاوضاع و الهیئات و غیر ذلك، قائمه بذواتها، معلقه لا فی مکان و لا فی محل.» (شیرازی، قطب الدین محمد، ۱۳۸۰ ص ۴۴۹ و ۴۵۰) «صور خیالی در اذهان موجود نمی‌باشند، به خاطر امتناع انطباع کبیر بر صغیر و در اعیان نیز موجود نمی‌باشند و گرنه، هرکسی 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 نمی‌یافتند و محکوم به احکام مختلف واقع نمی شدند 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 واسطه 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 مجرد آنها از حس بیشتر و از عقل کمتر است و تمامی اشکال و صورتهای مقادیر و اجسام



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

- دلیل دوم:

### اثبات عالم مثال از طریق قاعده امکان اشرف

این قاعده یکی از اهم قواعد حکمت اشراقی سهروردی است که مطالب بسیاری از جمله عقول و ارباب انواع را با آن اثبات می کند، نظر به اهمیتی که سهروردی برای این قاعده قائل است در "التلویحات" آن را تحت عنوان "دعای عرشیه" آورده و در حکمه الاشراق آن را از قواعد اشراقیان دانسته است. وی این قاعده را در الالوح العمادیه (بند ۵۷) و کلمه التصوف (بند ۳۰) و اللمحات (بند ۳۸) المشارع و حکمت الاشراق تقریباً به یک بیان آورده است. بیانی که سهروردی از این قاعده داشته (گرچه خود در المشارع، اشاراتی از ارسطو درباره آن ذکر می کند) از اختصاصات حکمت اشراقی اوست. 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 سهروردی مورد بحث قرار گرفته و چنین تقدیر شده است:

«اذا وجد الممكن الاخس، فيجب ان يكون الممكن الاشرف حصل قبله، فان واجب الوجود ان اقتضى بجهه الوجدانيه، الاخس و ترك الاشرف فاذا فرض الاشرف موجوداً ليستدعى جهه اشرف مما عليها واجب الوجود و محال ان يتوهم او يتعقل اشرف من واجب الوجود. و الاشرف...»<sup>۲</sup> (سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۳، ص ۳۹) «و چون ممکن غیر اشرف موجود است بایستی ممکن اشرف پیش از او حاصل باشد، زیرا که واجب الوجود اگر به جهت وحدانی اقتضای اخس 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 اخس پدید آمد و وجود تامتر و کاملتر از اینکه هست، محال است باشد. چنانکه در تنزیل آمده: «صنع الله الذي اتقن كل شيء» (نمل ۲۷)، آیه ۹۰. اشارت است به نظام محکم آیتی دیگر گفت «ما ترى في الخلق الرحمن من تفاوت». (الملك 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 اوست برسد و حق تعالی اگر چه فعل او به وسائط تمام می شود الا آن است که فاعل مطلق و مبدع مطلق اوست و دیگری را رتبت ابداع نیست و چیزهای دیگر وسائطاند نه مبدع، و آن وسائط هم بدو می رسد.»

آقای سیدجلال الدین آشتیانی در چندین مورد از کتب<sup>۳</sup> خود اذعان نموده است که شارحین<sup>۴</sup> حکمه الاشراق 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 نمایم:

«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 برزخ و صور مقداری به عالم مقید به قیود و سلسل 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 برزخ و مثال) اگر از مبدأ، قبل از ممکن اخس صادر نشود یا از جهت آن است که علت فیاض وجود، علم به وجود اشرف ندارد لذا صورت علمی ندارد 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 اخس 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 شقوق نزد ابناء عقل و صاحبان خرد باطل است. علم او به همه اشیاء تعلق گرفته است و چون علم عین وجود صرف اوست، 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، سهروردی، مجموعه مصنفات (پرتونامه)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، بی جا، ۱۳۷۳، ص ۴۵ / شهاب الدین یحیی، سهروردی، کلمه التصوف، بیروت، چاپ علمی، ۱۳۴۸ هـ، بند ۳۸، ص ۱۵۶ / شهاب الدین یحیی، سهروردی، اللمحات، بیروت، دارالنهار، ۱۳۵۰ هـ، بند ۳۸، ص ۱۵۶.

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

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

میرا از ترکیب علم به اشیائی و جهل نسبت به اشیاء یا شیء دیگر باشد و این ملازم است با ترکیب ذات حق از جهت وجدان 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 واجب، واجب و ممتنع عدم 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 تام و تمام ربوبی است اتم نظامات است به نحوی که نظامی از آن تام تر امکان ندارد و ممکن نیست وقوع ممکن اُخس قبل از وجود اشرف یا وقوع اُخس بدون تحقق اشرف در مرتبه مقدم بر اُخس و ترجیح مرجوح بر راجح مثل ترجیح ممکن بدون رجحان و بالاخره تحقق معلول بدون علت و ظهور ممکن بدون آنکه جمیع انحاء عدم آن سد شود محال است.» (آشتیانی، 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 تجریدی ناقص غیرتام دارند، به این معنی که از ماده میرا هستند، ولی از عوارض آن از قبیل شکل، مقدار و ... میرا 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، مبنا عدم امکان انطباق این صور در قوای مادی و جسمانی بود.

«ان وجود الصورة الجزئية، كصورة زيد مثلاً، في الخيال مجردة تجریداً ناقصاً يستلزم امکان وجودها في الخارج مجردة تجریداً ناقصاً بحسب ماهيتها، و هو مع خیريته و اشتغال النهایه علیهما (ای علی الامکان و الخیریه) یوجب القطع بوجود الصورة الجزئية في الخارج ناقصة التجريد فیصح القول بوجود عالم المثال المعلق، و هو المطلوب» (ابابلوغی، 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 تبانی 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 خبر داده است و یا از اولیاء عارف کامل محی‌الدین 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 بلامحل که مستتیر و مظلم می‌باشند سخن گفته و معتقد شده‌اند به اینکه آنها جواهری مجرد و مفارق از ماده‌اند و از آنجا که طبقات نامبرده شده همگی مورد وثوق و اعتمادند و سخن هریک از آنها به تنهایی از باب مقبولات و به طور دسته‌جمعی از باب متواترات است موجب قطع و یقین به وجود عالم مثال معلق گشته است.

«کثره مشاهده الانبیاء و الاولیاء و متألهة الحکماء عالم المثال المعلق و اخبارهم ایانا بتلک المشاهدات بحیث قطعنا بأن وجوده بالنسبة الیه من المشاهدات و بالنسبة الینا من المتواترات. اما الانبیاء علیهم السلام فکاخبار النبی علیه أفضل الصلوة والتحیة مثلاً عن البرزخ و تجسد الاعمال فیہ... و اما الاولیاء فکقول الشیخ المحقق المکاشف الکامل المکمل محی‌الدین المغربی رضی الله عنه مثلاً فانه ذکر فی الباب الثالث و الستین من «الفتوحات المکیه» فی معرفه بقاء الناس فی البرزخ بین الدنیا و البعث حقیقه البرزخ، ... و اما الحکماء، فلان افلاطون و سقراط و فیثاغورس و انباذقلس و غیرهم من الاقدمین کانوا یقولون بالمثل الخیاله المعلقه بلامحل: المستیزه و المظلمه، و یدهبون الی انها جواهر مجردة مفارقة للمواد...» (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 عنایت نشان داده باشند، لذا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

**معاد جسمانی**

از جمله اموری که به واسطه اثبات عالم مثال، به اثبات می‌رسد مسأله معاد جسمانی است که از مهم‌ترین و سنوالب‌ترین 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.

معاد جسمانی یکی از پرچالش‌ترین 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 حکمای مشاء، ابن 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.

ابن سینا می‌نویسد:

«يجب أن تعلم: أنّ المعاد ما هو منقول من الشرع و لاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوه و هوالذي للبدن عند البعث» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۲۳).

اما با اعتقاد به عالم مثال می‌توان معاد جسمانی را حداقل در عالم مثال به اثبات رساند، گرچه سهروردی نتوانسته از این دستاورد عالم مثال بهره جسته و مسأله معاد جسمانی را تا حدی گره‌گشایی کند، و تنها با اشاره ای 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 بعینه بدن الانسان المشخص الذي مات با جزائه بعينهما، لامثله، بحيث لو رآه يقول انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا و من انكر هذا فقد انكر الشريعة...» (ملاصدرا، ۱۴۱۳ ه ق، 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 هرکس این نوع معاد را انکار کند، شریعت را نپذیرفته و از نظر عقلی و شرعی کافر تلقی می‌شود و هرکس 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 برمی‌آورد، بدین معنا نیست که مثلاً کسی در دنیا به لحاظ بدنی فلج، نابینا، سالخورده و مصدوم است در قیامت به همان صورت محشور می‌شود زیرا برگشت شکل، هیأت و مقدار و مانند آن لازم نیست» (ملاصدرا، ۱۴۱۳ ه ق، ص ۵۱۱).

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 نشئه دنیا وارد محشر شود و با همان بدن جاویدان بماند، بلکه بر اثر تبدیل 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 للمتوسطين درجة الارتقاء الى عالم المفارقات و لا التعلق بأبدان عنصرية بالتناسخ و لا باجرام الفلكية على احد من الوجهين اللذين ابطلناهما و لا التعطيل المحض فهی موجوده في عالم متوسط بين التجسم المادي و التجرد العقلي» (ملاصدرا، ۴۲۴ ق، ص ۶۸۶) چنانکه در این عبارت ملاحظه می‌شود، سخن در باره نفوس متوسطان در سعادت است که نه توان ارتقاء به عالم مفارقات را دارند و نه به بدنهای عنصری از راه تناسخ 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. سهروردی با صراحت 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 نسّمیه (عالم الاشباح المجرده) و به تحقق بعث الاجساد و الاشباح الربّانیه و جمیع المواعید النبویه...» (سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۳ ج ۲، ص ۲۳۴). لذا لذت و آلام اخروی از طریق قوه خیال و در عالم خیال حاصل می شوند، بنابراین تمامی لذت و آلام مادی تنها با عالم خیال معنی پیدا کرده و تحقق آنها با صور خیالی میسر می شود. لذا اگر خیال را امر مادی بدانیم، طبیعی است که هیچ یک از این لذت و آلام در زندگی اخروی معنی نخواهند داشت.

### اشباح ربّانی

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 تحقق ایضاً الاشباح الربّانیه - یعنی الاشباح العظیمه الفاضله الملیحه و الهایله التي يظهر فیها العله الاولى - و الاشباح التي تلیق بظهور العقل الاول و نحوه فیها، اذ لكل من العقول اشباح کثیره علی صور مختلفه تلیق بظهوره فیها. و قد تكون للاشباح الربّانیه مظاهر فی هذا العالم، اذا ظهرت فیها، امکن ادراکها بالبصر، كما ادراک موسی بن عمران علیه السلام...» (شیرازی، قطب الدین محمد، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴) «به واسطه عالم مثال هم چنین اشباح ربانی تحقق می یابد، یعنی اشباح ملیحه فاضله و عظیمه 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 دارند 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 علیه السلام که خداوند بلند مرتبه را ادراک نمود زمانیکه او در کوه طور تجلی کرد.»

البته اشباح ربانی را اشباح ربانی 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 نفوس 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 سهروردی و پس از وی به اندیشه ملاصدرا و تابعان او، بستری برای حل معضلات مهم فکری و چالشهای کلامی را فراهم آورد، 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 فلسفه های پیشین از عیصات فلسفی بوده و با اینکه ابن سینا آن را مادی و جسمانی می دانسته 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 روزه ای به سوی این عالم تلقی می شود و سرانجام عالی ترین تجلیگاه 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 دلمشغولی دیرین اهل شریعت را از میان برمی دارد، وهم مساله سنخیت میان عالم و چگونگی صدور عالم ماده، از عوالم بالاتر را حل و فصل می کند و هم مساله ادراک خیالی و تفاوتهای آن با ادراک حسی و عقلی را روشن می سازد. مساله رویا و خصوصا رویای صادقانه، مشاهده فرشتگان در پرتو این اصل مهم روشن و مکشوف می شوند. نقش عالم مثال بعد از سهروردی، توسط عرفایی چون ابن عربی و سپس توسط ملاصدرا پیگیری شده و ثمرات عظیمی در گره گشائی از برخی روایات و متون دینی به دنبال می آورد، جایگاهی که قلب در شریعت دارد که از آن به عنوان حرم خداوندی یاد می شود، نه به معنای عقل است و نه می توان آن را به حس تنزل داد، بلکه باید آن را قوه عظیم خیال دانست که می تواند در اوج گیری وجود انسانی، او را با حقایقی مواجه سازد که در حیطه عقل ننگجیده و بازبان عقل قابل بیان نمی باشند، عالم مثال دریچه عمیق برای درک دقیق حقایق عرفانی به روی انسان گشود، گرچه خیال در اندیشه سهروردی جهان میانی تلقی می شود و قوه خیال نیز در مرتبه ای فروتر از ادراک عقلی قرار می گیرد، اما در نگاه عرفانی خیال معنای وسیع یافته و همه ماسوی الله را در بر گرفته و در جایگاهی فراتر و ورای عقل می نشیند، همین قوه خیال است که می تواند از مساله نبوت و معجزات و تصرفات نفس نبی در عالم و نقش ولایت پرده برداری نماید.

## منابع و مراجع

## - قرآن

۱. ابا بلوغي، محمدبن مصطفی ابن موسی، المثل المعلقه الافلاطونیه، بی جا، بی تا.
۲. آشتیانی، جلال الدین، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا (معاد جسمانی)، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹.
۳. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، 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. حسن زاده آملی، حسن، شرح دفتر دل، انتشارات نبوغ، تهران، ۱۳۸۰.
۷. سهروردی، 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، صدرالدین محمد، مبدا و معاد، موسسه مطالعات دانشگاه مک گیل، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. ..... مفاتیح الغیب، تهران، ۱۴۲۴ ه ق.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، محمدباقر همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ج ۱۵.
۱۲. قیصری، محمد داوود، مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم، حسین موسوی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۷.
۱۳. کازرونی، محمود بن مسعود (قطب الدین شیرازی)، شرح حکمة الاشراق سهروردی، 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 توس، 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
۲۰. مظاهری، عبدالرضا، شرح تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، نشر علم، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۷.
۲۱. نجفی افرا، مهدی، ۱۳۹۲، معاد در فلسفه صدرائی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
۲۲. .....، ۱۳۸۴، معاد جسمانی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، برهان و عرفان، سال دوم، شماره چهارم.