

عالم مثال از نظر ملاصدرا

دکتر علی ارشد ریاحی*
صفیه واسعی**

چکیده

یکی از مباحث مهم فلسفه‌ی ملاصدرا اثبات عالم مثال است. مسأله‌ی عالم مثال، از قدیم مورد بحث بوده است که در میان فیلسوفان نامبردار جهان اسلام، حکمای مشاء، به‌ویژه شیخ الرییس منکر وجود این عالم بوده‌اند. شیخ اشراق با طرح ادله‌ی عقلی و با استناد به مکاشفات شهودی خود، کوشیده است وجود این عالم را اثبات کند، هر چند به این علت که خیال را منفصل می‌داند، در رد اشکال‌های وارد بر نظریه‌اش موفق نبوده است.

در این مقاله، بعد از طرح بحث عالم مثال از نظر ملاصدرا و ذکر اموری که با نظریه‌ی عالم مثال نزولی قابل تبیین است، به رابطه‌ی عالم مثال صعودی با مجرد قوه‌ی خیال پرداخته شده، بدین وسیله علاوه بر شناسایی بیشتر عالم مثال نزولی از نظر ملاصدرا، اهمیت مجرد قوه‌ی خیال متصل که از ابتکارات بارز و ارزشمند این فیلسوف مبرز است نیز اثبات شده است؛ چرا که با اثبات مجرد این قوه، صدرالتألهین توانست بسیاری از اشکالات موجود در باب معاد جسمانی را مرتفع و عوالم برزخی در قوس صعود را اثبات کند.

واژه‌های کلیدی: ۱- مثال متصل ۲- مثال منفصل ۳- مجرد ۴- قوس نزول و صعود

۱. طرح مسأله

در اصطلاحات فلسفی، کلمه‌ی «عالم» به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه‌ی خاصی را اشغال کرده باشد، به طوری که محیط و مسلط بر تمام مادون خود و محاط مافوق خود باشد. طبق این اصطلاح، تمام اجسام و جسمانیات با این که اجناس و انواع متعددی دارند، یک «عالم» به‌شمار می‌روند. رتبه‌ی

E-mail: arashad@ltr.ui.ac.ir

E-mail: Afsanehabdoli@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۲/۱۸

* دانشیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۲/۲۲

دیگری از وجود که به حکم دلیل و برهان برای ما اثبات شده است، الوهیت است؛ یعنی ذات مقدس واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمالیه است. البته در آن مرتبه از وجود، آنچه هست یک وجود اطلاق است و بس. ذات حق محیط بر همه‌ی عوالم مادون است و ذره‌ای از وجود از احاطه‌ی قیومی او خارج نمی‌باشد. این مرتبه اصطلاحاً «لاهورت» نامیده می‌شود.

در این جا از نظر فلسفه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا میان عالم الوهیت و عالم طبیعت عوالم دیگری وجود دارد یا خیر. حکما جواب‌هایی به این پرسش داده‌اند که در بیشتر آن‌ها از ذات واجب‌الوجود و بساطت او و این که چه نوع موجودی می‌تواند صادر بلاواسطه باشد استدلال کرده‌اند و مدعی شده‌اند که صادر اول باید کامل‌ترین و بسیط‌ترین ممکنات باشد و چنین موجودی جز موجود مجرد از ماده، زمان و مکان نمی‌تواند باشد. چنین موجودی طبعاً دارای ماهیت است، زیرا ماهیت داشتن لازمه معلولیت است. این چنین موجودی را به اصطلاح، «عقل» می‌نامند.

از نظر حکمای اشراق، عرفا و به خصوص ملاصدرا، عالم دیگری غیر از عالم عقول مجرده وجود دارد و اصطلاحاً عالم «ملکوت» نامیده می‌شود. این عالم از قوه، حرکت، زمان و مکان مجرد است، اما از برخی از خصوصیات ماده از قبیل بُعد مجرد نیست. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: تمامی حکما در وجود این عوالم سه گانه هیچ اختلافی نداشته و با هم اتفاق و هماهنگی دارند و تنها اختلافشان در وجود عالم مقدراری غیر مادی است که مشتمل بر صورت‌های معلق می‌باشد.

از این رو در این مقاله به اثبات عالم مثال در قوس نزول و بیان خصوصیات آن از نظر ملاصدرا پرداخته شده است و به دنبال آن، عالم مثال صعودی و رابطه‌ی آن با تجرد قوه‌ی خیال مطرح گردیده است.

۲. تعریف عالم مثال

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 قایم به خود بوده و از نفوس جزئیه بی‌نیاز و مستقل می‌باشد. خیال متصل، برعکس خیال منفصل، قائم به نفوس جزئیه بوده و پیوسته در متخیله‌ی افراد آدمی ظهور می‌پذیرد (۱۹، ج ۱، ص: ۳۰۲).

صدرالمتألهین عوالم هستی را در دو قوس نزول و صعود مطرح می‌کند. وجود در قوس نزول، از مبدأ وجود به مرحله‌ی هیولا، که انفعال محض است، نمی‌رسد، مگر از

طریق مرور و عبور از جمیع مراحل متوسط وجود، که آن را قوس نزولی می‌خوانند. در قوس نزول، اسمای الهی در عالم عقول تنزل نموده، بعد از آن به عالم اشباح روحانیه و صور مقداری و سپس به عالم محسوسات و مادیات نزول می‌نماید. پس از آن، سلسله‌ی وجود در قوس صعود، به طور معکوس به مبدأ و نقطه‌ی مقصود بازگشت می‌کند، بدین گونه که ماده چون قوه‌ی وجود و قابل کمالات غیر متناهی است، به استمداد از فیض حق، به طرف کمال سیر می‌نماید و بعد از آن که به صورت انسان یا حیوان کامل درآمد و دارای قوه‌ی خیال مجرد از ماده شد، در قوس صعود، به حذای عالم مثال منفصل، به وجود خیالی موجود می‌شود (۲۲، ج ۲، ص: ۲۲۸). از آن جا که مراتب تنزلات وجود و معارج هستی دوری است و تکرار در تجلی محال است، برزخی که به آن برزخ متصل و مقید و خیال اطلاق شده است، قوه‌ی خیال و یا حقیقت انسان در مقام نفس جزیی است. انسان به اعتبار تجرد مثالی و برزخی که خاص قوه‌ی خیال اوست مشتمل است بر عالم مثال، چرا که نفس او در مرتبه‌ی خیال، به عالم مثال مطلق متصل است (۲۲، ج ۵، ص: ۳۷۹).

عالم مثال به معنای مثال منفصل و برزخ نزولی و عالم مثال مطلق، جوهری است نورانی که از جهت تجرد از ماده، شبیه عالم عقل و از جهت تقید به مقدار و تجسم، شبیه جوهر جسمانی محسوس است. عالم مثال نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی و دارای مراتب و درجات متفاوت است (۱۴، ص: ۲۱۲). اشباح معلق در عالم مثال دارای وضع و مقدارند. بعضی از این اشباح ظلمانی و تاریک‌اند، به قدری که اشقیاء و تبهکاران به وسیله‌ی آن‌ها معذب خواهند شد و بعضی از آن‌ها نورانی و روشن‌اند. بدان گونه که سعدا و نیکوکاران از آن‌ها لذت می‌برند و از مصاحبت با آن‌ها متنعم‌اند (۱۵، ج ۱، ص: ۱۵۸).

به طور کلی از میان مجموع آثار ملاصدرا عالم مثال را می‌توان چنین تعریف کرد: عالم مثال واسطه میان عالم جبروت و عالم ملک و شهادت است؛ عالمی است روحانی که از طرفی به لحاظ داشتن مقدار، شبیه جوهر جسمانی و از طرف دیگر، به دلیل نورانیت، همانند جوهر مجرد عقلانی است. عالم مثال عالمی است که در آن دو جهان طبیعت و ملک، و عقل و ملکوت به یک‌دیگر تبدیل و تبدل می‌یابند: روح جسمانی می‌شود و جسد روحانی. نه طبیعت محض است نه عقل صرف. جایگاه رخداد اموری است که از یک جهت همانند جهان خاک‌اند و از جهت دیگر همانند جهان عقول. جهانی است که به رخدادهای غیبی و رؤیاهای صادق معنا می‌بخشد و با پذیرش آن، بسیاری از معجزه‌ها و کرامت‌ها معنا می‌یابد.

این عالم، مانند جواهر عقلی از جهت امکان ذاتی بدون مهلت و تراخی از مبدأ وجود صادر شده است، لذا آثار مواد جسمانی، از جمله حرکت و تجدد و کون و فساد بر آن مترتب نیست.

هانری کربن در تعریف عالم مثال می‌گوید: «این است عالمی که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آن جاست، اما همه چیز آن جا در حال لطافت است. آن عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل است که آستانه و باب عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا و هورقلیا در آن عالم است...» (۲۷، ص: ۲۸۴).

ابن عربی در این باره چنین توضیح داده است: علت آن که عالم مثال را مثال گویند به دو جهت است: یکی این که مشتمل بر صورت‌های همه‌ی موجودات عالم جسمانی است و دیگر این که این عالم، شبیه نخستین مثال‌های صوری و حقایق واقع در حضرت ختمی (ص) است و علت آن که به آن خیال منفصل نیز گفته می‌شود به جهت مشابهت با خیال متصل است (۳، ص: ۴۸۳).

در لسان شرع، از عالم مثال، به عالم برزخ تعبیر شده و خصوصیت ذاتی آن حیات دانسته شده است: «و ان دارالآخره لهی الحیوان لو كانوا یعلمون» (عنکبوت/۶۴). در کتاب‌های عرفانی، به این عالم، «اقلیم ثامن» گویند و منظور از اقلیم ثمانیه هفت اقلیم ارضی و یک اقلیم فوق طبیعت و ورای آن است (۱۰، ص: ۲۳۱). اسامی دیگر عالم مثال، هورقلیا، عالم شهادت مضاف، عالم اشباح، عالم ارض حقیقت، عالم جابرسا و جابلقا و ... می‌باشد.

۱.۲. تفاوت عالم مثال با مثل افلاطونی

کلمه‌ی «مثال» مشترک لفظی است و در دو معنای کاملاً مختلف به کار می‌روند: یکی عالم مثال که عالم اشباح مجرده و صور معلقه است، و دیگری به معنای همان رب النوع، که مربوط به عالم عقول مجرده می‌شود و جمع آن مُثُل است. مثال به معنای دوم آن معمولاً به صورت جمع به کار می‌رود، برخلاف مثال به معنای نخست آن (۱۹، ج ۱، ص: ۳۰۲).

مُثُل همان عقول عرضیه‌ای است که افلاطون و شیخ اشراق بدان قایل بودند. در فلسفه‌ی افلاطونی، «مُثُل» صورت‌های معقول اشیا و حقیقت آن‌ها هستند و صورت‌های محسوس این عالم به منزله‌ی سایه‌ای از آن صور می‌باشند. لیکن در عالم مثال یا برزخ، همان اشیا محسوس که وجودی مقداری و حسی در عالم حس دارند، یک وجود مقداری و حسی دیگر- ولی بسیط‌تر- نیز در آن عالم دارند. حکما برای تمییز «مثل افلاطونی» با غیر آن، مثل عالم اشباح مجرده را «مُثُل معلقه» نامیده‌اند، اما مثل

افلاطونی چون جواهر مجرد از ماده و آثار ماده می‌باشند و نسبت به افراد انواع خود، نسبت یکسان دارند، «کلی» و از آن‌جا که مدبر و حافظ نوع خود هستند، «ارباب انواع» نامیده می‌شوند.

۲.۲. رابطه‌ی عالم مثال با عوالم مافوق و عالم مادون

عالم مثال به جهت واسطه بودن در ظهور و نزول فیض از حق تبارک و تعالی، خود دارای درجات متفاوتی از قوت وجودی و نورانیت است. مرتبه‌ای از آن الطیف و اشرف از سایر مراتب و مرتبه‌ای به سبب دوری از منبع نور، انزل و اضعف درجات آن است، به طوری که با یک درجه تنزل، همان موجود مادی جسمانی می‌شود.

سهروردی علت موجدی عالم مثال را برخی از عقول عرضی می‌داند و معتقد است که همین ارباب انواع، انواع مادی را ایجاد می‌کنند و منشأ صدور افعال و آثار خاص آن انواع می‌باشند. به عبارتی، حکمای اشراق اگرچه رابطه‌ی عالم مثال با عالم عقول را رابطه‌ی علی و معلولی می‌دانند، چنین رابطه‌ای را در مورد عالم مثال با عالم ماده قایل نیستند. ملاصدرا نیز در این زمینه از حکمای اشراقی پیروی کرده است؛ یعنی از طرفی عالم مثال و ارباب انواع، هر دو را اثبات می‌کند و از طرف دیگر، تدبیر انواع مادی را به ارباب انواع نسبت می‌دهد، نه به عالم مثال (۲۲، ج ۵، ص: ۳۸۱).

حکمای مشاء، که عالم مثال و نیز ارباب انواع و عقول عرضی را قبول ندارند، آخرین عقل از عقول طولی را که به آن عقل فعال گویند علت عالم ماده می‌دانند (۶، ص: ۲۷۹).

علامه طباطبایی هم در *نهایه الحکمه* و هم در *تعلیقات خود بر اسفار*، همه جا براهینی را که از سوی حکمای اشراقی برای اثبات ارباب انواع اقامه شده است رد و ابطال می‌کند و حتی برهان خاصی را که ملاصدرا در این زمینه مطرح کرده است ناتمام دانسته در این مورد از نظرات حکمای مشاء پیروی می‌کند. اما از سوی دیگر، همانند حکمای اشراق و اصحاب حکمت متعالیه، وجود عالم مثال را اثبات می‌کند، با این تفاوت که عالم مثال را واسطه در ایجاد عالم ماده می‌داند و به رابطه‌ی علی و معلولی میان این دو عالم قایل است (۲۳، ج ۳، ص: ۳۱۹). اما استاد مصباح استدلال ایشان را ناتمام می‌داند و بر آن است که احتمالاً عالم مثال و عالم ماده هر دو معلول عالم عقل باشند (۲۹، ج ۲، ص: ۴۶۱).

۳. تاریخچه یا پیشینه‌ی نظریه عالم مثال

از بررسی کتب مختلف این‌چنین به دست می‌آید که مسأله‌ی عالم مثال از قدیم‌الایام مورد بحث و تحقیق واقع شده است. قبل از ارسطو، دوره‌ی افلاطون و قبل از او سقراط و نیز قبل از سقراط و هم‌چنین در ایران باستان، جمع زیادی از حکمای فارس معتقد به

عوامل سه گانه بوده‌اند (۲۸، ص: ۴۳). صدرالمتألهین و پیروان او نیز این مسأله را از مسایل مستحدثه‌ی اسلامی و مربوط به فلسفه‌ی اسلامی نمی‌دانند، بلکه آن را از آغاز و ابتدای فلسفه می‌دانند. ملاصدرا می‌گوید این عالمی است که فیلسوفان و حکیمان باستان مانند امپدکلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و دیگران و تمام سالکان جوامع مختلف به وجود آن اذعان کرده‌اند. او می‌گوید: «من از جمله کسانی هستم که به وجود عالم مثال قایل‌اند، چنان که اکابر حکما و عرفا ثابت کرده‌اند و سهروردی گزارش داده است» (۹، ص: ۹۳).

باید توجه داشت که در تاریخ فلسفه، بسیاری از اندیشه‌هایی که ظهور می‌کنند و مطرح می‌شوند، گرچه در میان متفکران قبلی پیشینه داشته و آن‌ها به صورت تلویحی یا به تصریح، بدان امور اشاره نموده‌اند، توجه خاص یک فیلسوف و محور قرار دادن مسأله‌ای خاص و انجام عملیات ویژه، قالب‌بندی استدلالی، داخل نمودن آن در شیوه و روش فلسفی خاص خویش و استفاده‌های متعدد از آن، در رد یا اثبات مسایل مختلف و تنظیم و تحدید آن مسأله باعث می‌شود که آن مسأله‌ی خاص، در عین آن‌که در کلمات گذشتگان وارد شده است، به نام فیلسوفی ثبت شود که چنین فعالیت‌های ویژه را در مورد آن انجام داده است. از این جهت، نخستین فیلسوفی که هم به شهود و هم به استدلال در طریق کشف حقیقت و اثبات آن گام برداشته است، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. عالم مثال در فلسفه‌ی اشراقی او، از جلوه‌های خاص برخوردار است و گستره‌ی عظیمی را در بر دارد (۸، ص: ۸۸). اگر چه اشکالاتی در نظریه‌ی سهروردی وجود دارد، اما با رفع آن اشکالات از جانب ملاصدرا، بنیانی مرصوص برای اثبات وجود این عالم در جهان اسلام ساخته شد.

هانری کربن در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* می‌گوید: «سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم واسطه را تأسیس کرده است و هم‌همی عارفان و حکمای اسلام به این بحث بازگشته و آن را بسط دادند» (۲۷، ص: ۲۸۴).

خود سهروردی در نوشته‌هایش، از قبیل *حکمه الاشراق* و *هیاکل النور* شناخت عالم مثال را به حکمای فارس نسبت می‌دهد (۱۲، ص: ۵۵۴).

۳. ۱. اهمیت عالم مثال

عالم مثال از جهات متعدد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دارای اهمیت است. از جنبه‌ی هستی‌شناسی، عالم مثال حلقه‌ی اتصال عالم کاملاً مجرد عقول با عالم کاملاً مادی طبیعت است. یکی از مشکلات مهم در بحث مراتب هستی، مسأله‌ی 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 حالی که سنخیتی بین آنها وجود ندارد.

عالم مثال به عنوان عالم واسطه، می‌تواند این مشکل را حل کند؛ چرا که این عالم دارای خاصیت نیمه مجرد است و با هر دو عالم مجرد و مادی سنخیت دارد. پس جریان انوار یا فیض یا صدور و یا ... با تحقق این مرتبه، امکان تحقق بخشیدن به عالم طبیعت را پیدا می‌کنند (۷، ص: ۳).

از جنبه‌ی معرفت‌شناسی، عالم مثال منبع الهام حقایق و افاضه‌ی معارف به قوه‌ی خیال انسانی است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکنون است، برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت، آشکار گردد. عالم مثال از جنبه‌ی دین‌شناسی نیز حایز اهمیت است و باید گفت عالم مثال با اوصافی که برای آن ذکر کرده‌اند، زمینه‌ی پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا می‌سازد. مانند آن که حکما منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال می‌دانند یا مسأله‌ی وحی انبیا، معاد انسان‌ها، جایگاه پس از مرگ آدمیان، کیفیت معراج پیامبر(ص) و کیفیت مشاهدات ایشان، مسأله‌ی رؤیای صادقه و ... توسط وجود همین عالم توجیه و تفسیر می‌شود(همان).

هانری کربن از محققانی است که توجه خاصی به عالم مثال سهروردی نموده است و در این مورد تحقیقات ارزنده‌ای انجام داده است. وی در مورد اهمیت عالم مثال، نکاتی را مطرح ساخته است: «... سهروردی با طرح عالم مثال از دیدگاه وجودی، نظریه‌ی 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 می‌دهند، معنایی نخواهند داشت. این نظریه‌ی معرفت شهودی، رسالت پیامبر و فیلسوف را از هم‌دیگر جدایی ناپذیر می‌سازد. این یکی از مسایل اساسی است که از مدت‌ها پیش در فلسفه‌های رسمی غربی از میان رفته، اما در نزد اشراقیان تداوم پیدا کرده است» (۲۷، ص: ۲۸۴).

هانری کربن در جایی دیگر می‌نویسد: «دیر زمانی است که فلسفه‌ی غرب یا به اصطلاح، فلسفه‌ی «رسمی»، که به دنبال علوم پوزیتیو کشیده شده است، برای امر شناخت، دو سرچشمه بیشتر نمی‌شناسد: یکی ادراک حسی است که داده‌هایی را فراهم می‌آورد که تجربی نامیده می‌شوند؛ دیگر «فهم» است که قوانین حاکم بر داده‌های تجربی را در می‌یابد. نمودشناسی(پدیدارشناسی)، البته این نوع شناخت‌شناسی ساده انگارانه را دگرگون کرده و از حد آن در گذشته است. با این همه، این حقیقت به جای

خود باقی است که میان ادراک‌های حسی از یک سو و شهودها و مقولات تعقل از سوی دیگر، فضای خالی وجود دارد. آن چیزی که می‌بایست در این میان جا بگیرد و فضای خالی را پر کند، آن چیزی که نقش واسطه یا میانجی را داشته، یعنی خیال فعال، به شاعران واگذار شده بود. این که این خیال فعال در بشر نقش معنایی و معرفتی خاصی داشته باشد، یعنی برای ما در حکم راهی باشد جهت دستیابی به منطقه‌ی وجود یا واقعیت وجود، که بدون این، راه به روی ما بسته خواهد ماند، امری است که یک فلسفه‌ی علمی، عقلانی و استدلالی نمی‌توانست موضوع کار خود قرار دهد. از نظر این نوع فلسفه، مسلم بود که از خیال چیزی جز خیال، یعنی ناواقع، اسطوره‌ای، شگفت، پنداری و مانند این‌ها بر نمی‌خیزد. این جهان که میانه‌ی دو نوع وجود است، بی آن که به هیچ کدام از آن‌ها تعلق داشته باشد، این جهان که درآمیختن هم‌زمان دو جهان را میسر می‌سازد، همان است که هر دو وجه وجود را در پیوندی متقارن به هم جوش می‌دهد» (۲۶، ص: ۳).

۲.۳.۲. اقسام مثال

برزخ و مثال بر دو قسم است: مثال نزولی و مثال صعودی. برای روشن شدن جایگاه این دو عالم، با شکل هندسی این مطلب را توضیح می‌دهیم. از آن جا که حکما کامل‌ترین شکل هندسی را دایره می‌دانند، حقیقت وجود را نیز چون کامل‌ترین امر است، همانند دایره می‌دانند و به آن دایره‌ی حقیقت نام می‌نهند (۱۸، ج ۹، ص: ۴۵).

در سیر آفرینش، پس از وجود غیبی حق، جهان عقل و عقول مجرده (جبروت) جای دارد، آن‌گاه جهان نفس (و ملکوت) و در پایین، جهان طبیعت (ناسوت). این سیر، سیر غروب‌ی نور حق است تا به جایی می‌رسد که مرز نور و تاریکی است، یعنی جهان جسم و جسمانی. اما برای کامل شدن دایره‌ی حقیقت، بایستی سیر طلوعی و صعودی و معراج آغاز گردد تا سرانجام، دایره کامل گردد. البته این برگشت گذشتن از راهی که آمده است نیست، چرا که این امر محال است بلکه سیری است در جهت عکس و قوس صعود.

ملاصدرا در این باره در مبدأ و معاد گفته است: «بدان ای سالک الی الله و راغب به نیل ملکوت رب اعلی، که حق سبحانه و تعالی همه‌ی امور حسی و صور مادی را مثال‌های دال بر امور غیبی اخروی قرار داده است، چنان که آن‌ها را مثال‌های دال بر روحانیات عقلی که عالم جبروت و حضرت ربوبی و اشعه‌ی الهیه‌اند نیز گردانیده است، زیرا که عوالم با یکدیگر مطابق‌اند، و همه‌ی آن‌ها مظاهر و منازل اسمای الهی‌اند به یک اعتبار، و به اعتبار دیگر عین اسماند. اسما با کثرتی که برای آن‌ها است، به اعتبار تعدد

مفاهیم و معانی آنها- نه به اعتبار حقیقت و وجود آنها، که از آن جهت احدی محض اند- در عالم عقول، که عالم جبروت و عالم قدرت و قوت است، تنزل نموده‌اند و بعد از آن نزول نموده‌اند به عالم اشباح روحانیه و صور مقداریه، و بعد از آن به عالم محسوسات و مادیات. پس چنان‌که نزول از مبدأ اعلی بر این منوال واقع شده است، هم‌چنین صعود به سوی حق تعالی نیز بر عکس این منوال می‌باشد، پس برای حواس، درجه‌ها و مراتبی قرار داده است که به واسطه‌ی آنها به سوی مشاهده‌ی امور عقلیه، که غرض اقصی در بلوغ نفس بعد از طی مراتب بدایات و اوساط می‌باشد، بالا می‌روند. پس بدایات عالم محسوسات است، و اوساط عالم آخرت که بهشت و جهنم جسمانی در آن واقع‌اند» (۱۴، ص ۳۲۵).

بنابراین برزخ نزولی غیر از برزخ صعودی است. برزخ نزولی از تجلی عقول، به صورت عالمی مستقل الوجود و منفصل از غیر (خیال انسانی) بذاته موجود است و وجود بعد از طی مدارج عوالم برزخی که از آنها در لسان شرع و کتب سماوی تعبیر به سماوات شده است، به عالم ماده و هیولا می‌رسد و ماده چون قوه‌ی وجود و قابل کمالات غیر متناهی است به استمداد از فیض حق، به طرف کمال سیر می‌نماید و بعد از آن که به صورت انسان یا حیوان کامل الوجود در آمد، دارای قوه‌ی خیال مجرد از ماده می‌شود و در قوس صعود، به حدای عالم مثال منفصل، به وجود خیالی موجود می‌شود. فیض در قوس نزولی بعد از پیمودن مدارج اشرف به اخس می‌رسد و در قوس صعودی از اخس شروع و آن‌گاه به اشرف می‌رسد. بعد از تحقق قوس صعودی دایره‌ی وجود تمام می‌شود و انجام‌ها به آغازها بازگشت می‌کنند (۲، ص: ۳۲۲).

ملاصدرا مؤید این مطلب را که مثال صعودی معلول اعمال و رفتار انسانی در دنیا می‌باشد، قول ابن عربی دانسته که گفته است: برزخی که ارواح بعد از مفارقت از نشأه‌ی دنیا در آن قرار می‌گیرند، غیر از برزخ بین ارواح مجرد و بین اجسام می‌باشد؛ زیرا مراتب تنزلات وجود و معارج آن به صورت دوری می‌باشد. مرتبه‌ای که قبل از نشأه‌ی دنیا است از مراتب تنزل محسوب می‌شود و برای آن اولیت در وجود می‌باشد. اما برزخی که بعد از نشأه‌ی دنیا است از مراتب صعودیه و معراجیه محسوب می‌شود و برای آن، آخریت و تأخر در وجود می‌باشد. صور اعمال و نتیجه‌ی افعالی که در نشأه‌ی دنیا انجام شده است، در برزخ صعودی می‌باشد؛ به خلاف صور برزخ نزولی. لذا این دو مانند یک‌دیگر نیستند، لکن در عالم مقداری و روحانی و جوهر غیر مادی بودن و مشتمل بر صور عالم دنیا بودن، مشترک می‌باشند (۱۴، ص: ۲۴۸).

و در جایی دیگر گفته است: برزخ نزولی را «غیب امکانی» نامیده‌اند، به دلیل این‌که برزخ نزولی ظهور در عالم شهادت دارد و عالم شهادت محل تعیین اوست و برزخ صعودی را «غیب محالی» نامیده‌اند، زیرا صور اعمال آن در این نشأه ظهوری ندارد و ممکن نیست که این نشأه تعیین وجودی برزخ صعودی باشد (۱۸، ص: ۴۶).

با توجه به مطالب بالا، تفاوت‌های مثال نزولی و مثال صعودی را می‌توان به ترتیب زیر دانست:

۱- مثال نزولی از جهت وجود، مقدم بر عالم طبیعت است و مثال صعودی مؤخر از آن.

۲- مثال نزولی محل نقوش و صور کائنات است و از این طریق، علم به آینده امکان‌پذیر می‌گردد؛ ولی صور و نقوش مثال صعودی که معلول افعال و اعمال انسان است، منبعی برای درک آینده نمی‌گردد.

۳- صور مثال نزولی همه‌ی اشیا و امور عالم طبیعت را در برمی‌گیرد، لیکن صور مثال صعودی تنها در خصوص بعضی موجودات صادق است، آن‌هم تنها در مورد اعمال و رفتار آن‌ها، نه وجود آن‌ها، مانند اعمال انسان‌ها (و بلکه حیوانات).

۴- قاعده‌ی امکان اشرف جاری در قوس نزول و قاعده‌ی امکان اخس جاری در قوس صعود می‌باشد.

۵- مثال نزولی از تجلی آخرین عقل و مثال صعودی از اعمال صادر از نفس، حاصل گردیده است.

۶- معراج پیامبر اکرم(ص)، عوالم ملائکه، معجزات پیامبران و کرامات انبیا و هم‌چنین جنت آدم و حوا که از آن هیبوط نموده‌اند، همه حمل بر برزخ نزولی می‌شوند، اما مسأله‌ی تجسم اعمال و بهشت و جهنم وعده داده شده به مؤمنین و کفار مربوط به برزخ صعودی می‌باشد.

در این‌جا شایسته است نظر هانری کربن را در مورد تفاوت این دو عالم بیان کنیم: «جهان مثال چه از نظر قوس نزولی و چه از لحاظ قوس صعودی، به‌راستی برزخی دوگانه است. اگر آن را روی قوس نزولی جا دهیم، برزخ ما همان شهر جابلقاست؛ یعنی همان جهان مثال که بر جهان جسمانی و محسوس مقدم است. اما در عوض، اگر آن را از زاویه‌ی بازگشت بنگریم، همان شهر تاریک جابرساست که در قوس صعودی قرار گرفته است؛ یعنی از دیدگاه وجودشناسی، پس از جهان محسوس جا دارد، زیرا مرز مقدر معاد از آن‌جا شروع می‌شود. بنابراین جابرسا جهان پس از مرگ و نشأت اخروی است. جهان اجسام لطیف مثالی است. جمیع صور افعال و اعمالی که در نفس مکنون بود، اعم از خیر

و شر و نیک و بد، به شکل‌ها و مثال‌های متناسب با اعمال مرتکب شده، ظاهر می‌شوند و جسم مثالی هم‌چون آینه‌ای است که همه‌ی این آثار را در خود منعکس می‌سازد» (۱۳، صص: ۹۰-۹۱).

در مورد وجه تشابه این دو عالم، باید گفت هر دوی این عوالم از جهت نوع صور موجود در آن‌ها، یکسان هستند؛ یعنی هر دو دارای صوری مثالی‌اند که سنخیت وجودی واحدی دارند. صور مثالی در هر دو عالم، دارای ویژگی‌های وجودی یکسانی‌اند؛ صوری‌اند که از ویژگی‌های مادی و مجرد برخوردارند، دارای مقدارند و در عین حال، از نوعی تجرد بهره می‌برند. مقید در قید زمان و مکان و محل نیستند، لیکن شکل دارند و دارای وضع و محاذات‌اند.

ملاصدرا در مورد تفاوت افراد انسانی در قوس صعود و نزول چنین گفته است: باید دانست که آمدن ما از آن عالم بدین عالم، مانند بازگشت ما از این عالم بدان عالم نیست؛ بدین معنا که کلیه‌ی افراد در سیر نزولی از عالم اعلی بدین عالم متساوی‌اند، و هیچ کس را در آن، فضیلت و برتری بر دیگری نیست؛ ولی در سیر صعودی، هر لحظه با قدم علم و عمل از عالمی پست به عالم بالا گام برمی‌داریم؛ و بنابراین فرق مابین سیر صعودی و سیر نزولی، فرق بین قوه و فعل و مجمل و مفصل است. زیرا کلیه‌ی افراد در سیر نزولی از حیث کمال یا نقصان بالقوه‌اند، ولی در سیر صعودی، در هر یک از دو جهت، بالفعل‌اند؛ و هم‌چنین نفس هر فردی در سیر نزولی، نفسی است مجمل، مانند لفظی که تاب و تحمل معانی مختلفی را دارد و تا از مرتبه‌ی اجمال به تفصیل نیاید معنای واقعی آن معلوم نخواهد شد. و بدین ترتیب، نوع انسان‌ها در بدایت امر (سیر نزولی) متفق و متحدند و در نهایت امر (سیر صعودی) بر حسب اوصاف و احوال و اعمال، مختلف و متفاوت‌اند (۱۵، ص: ۳۲۱).

۳. ۲. ۱. اثبات عالم مثال صعودی: صدرالمألهین از طریق صور ادراکی، به اثبات عالم مثال صعودی می‌پردازد. او می‌گوید: «فإنما یثبت بدلائل الوجود العلمی للأشیاء الصوریة وجود عالم آخر (عالم مثال) و ان لها وجوداً آخر سوا ما یظهر علی الحواس» (۱۸، ج ۹، ص: ۵۹). ترجمه: به دلیل وجود صور علمی اشیا، وجود عالم دیگر (عالم مثال) اثبات می‌گردد و برای آن عالم وجودی است غیر از آن‌چه بر حواس ظاهر می‌شود. وی در ادامه می‌گوید: شیخ اشراق نیز از این طریق در صدد اثبات عالم مثال بوده است و چنین استدلال کرده است: «ان انطباع الصور فی العین ممتنع، لاستحاله انطباع الکبیر فی الصغیر، و بمثل ذلک یمتنع انطباع الصور فی موضع من الدماغ. فاذن الصور الخیالیة لا یکون موجوده فی الاذهان لامتناع انطباع الکبیر فی الصغیر و لا فی الاعیان و الا لرآها کل

سليم الحس. و ليست عدماً محضاً و الا لما كانت متصوره للنفس و لا متميزه و لا محكوماً عليها بالاحكام المختلفه الثبوتيه.

و اذ هي موجوده و ليست في الاعيان الحسيه و لا في العالم العقول لكونها صوراً جسمانيه مقداريه، و لا عقليه، فبالضروره يكون في صقع آخر و هو عالم المثال المسما بالخيال المنفصل لكونه غير مادي، تشبيهاً بالخيال المتصل» (۲۰، ص: ۶۰).

استدلال شيخ اشراق را می توان به ترتیب زیر تنظیم نمود:

۱- ما صورتها و تصویرهایی را از عالم خارج توسط چشم خود درک می کنیم و نیز صور خیالی آنها را پیش خود تخیل می کنیم.

۲- این صور ادراکی محال است در خود چشم منطبع شوند و در جرم مغز منتقش گردند و در خیال ذهن که در مغز جای دارد (در بطن اوسط مغز)، مرتسم گردند؛ چرا که سبب انطباع کبیر در صغیر می شود و این امری محال است.

۳- این صور ادراکی در عالم حسی و جسمانی نیز موجود نیستند؛ زیرا در این صورت، هر کسی که دارای حواس سالم باشد، قادر به درک آنها خواهد بود، در حالی که چنین نیست.

۴- این صور عدم محض نیز نمی باشند؛ زیرا در این صورت، هیچ گاه قابل تصور و تمییز نبودند و احکام مختلفی از قبیل شکل، رنگ، مقدار و غیره که برای آنها در نظر می گیریم نداشتند؛ در حالی که آنها دارای چنین آثاری اند و علاوه بر آن، درک می شوند.

۵- این صور در عالم عقل (اعم از طولی یا عرضی) نیز نمی باشند؛ زیرا صور ادراکی ما ویژگی امور جسمانی را دارند و دارای مقدار و شکل و ... می باشند و این ویژگیها در عالم عقول وجود ندارند.

نتیجه: اگر این صور حسی و خیالی در چشم، مغز، خیال، عالم طبیعت و محسوسات و عالم عقل وجود ندارند و در عین حال معدوم نیستند، پس موجود هستند و در عالمی به نام عالم مثال تحقق دارند که محل صور و اشکال و تصاویری از این قبیل است.

ایرادی که بر این برهان وارد است آن است که شیخ اشراق قوهی متخیله را به مغز نسبت داده، در حالی که اگر ما خیال را مرتبه‌ای از نفس به شمار آوریم که دارای تجرد برزخی و مثالی است و می تواند صور خیالی را در خود منطبع و مجسم سازد، این برهان خدشه پذیر خواهد شد و این کاری است که ملاصدرا انجام داده است. در واقع، مادی دانستن قوهی خیال همراه با قایل شدن به عالم مثال مطلق، تناقض گویی است؛ چرا که

از باب لزوم مشارکت و سنخیت بین مدرک و مدرک، تا قوه‌ی خیال دارای تجرد برزخی نباشد، اتصال او به عالم مثال محال است (۲۸، ص: ۱۰).

ملاصدرا در *سفار* چنین می‌گوید: چنان که صور و مقادیر و اشکال و هیئات از فاعل به اعتبار جهات موجود در فاعل به حسب استعداد حاصل می‌گردد، هم‌چنین گاهی از فاعل از جهت حیثیات ادراکی و جهات فاعلی بدون وجود ماده‌ی عنصری حاصل می‌شود و وجود افلاک و کواکب از مبادی خود از این قبیل است، زیرا افلاک از مبدأ خویش به گونه‌ی ابداع، یعنی به محض تصور کیفیت وجود آن‌ها بدون وجود ماده موجود شده‌اند. صدور صور خیالی از قوه‌ی خیال نفس نیز به همین گونه است؛ مثل اشکال و مقادیر و اجسامی که از افلاک به مراتب بزرگ‌تر می‌باشند و مثل بیابان‌های وسیع و کوه‌های عظیم، چرا که هیچ یک از آن‌ها نه قایم به مغز است و نه موجود در قوه‌ی خیال و نه در عالم مثال کلی (۲۲، ج ۵، ص: ۳۷۸).

ملاصدرا جمیع صور خیالی را در موطن و صقع نفس موجود می‌داند، چون صوری را که خود نفس اختراع می‌نماید و از دعابات وهم و قوه‌ی خیال است، نمی‌توان محل وجود آن‌ها را در عالم مثال مطلق دانست؛ چرا که عالم مثال مطلق، عالم تام و کاملی است و از این صور وهمی و خیالی که بر واقع منطبق نیستند، مبرا است (۱۶، ص: ۶۱).

به این ترتیب، می‌بینیم این فیلسوف بزرگ بر این عقیده است که آن‌چه انسان می‌باید در داخل ذات وی بوده و به هیچ وجه از دایره‌ی وسیع و گسترده‌ی نفس ناطقه‌اش بیرون نمی‌باشد؛ به همین جهت است که ملاصدرا در باب عقیده‌ی سهروردی نسبت به عالم مثال اکبر، با نظر انتقاد نگریسته و همواره از عالم مثال اصغر سخن به میان آورده است.

آقای ابراهیمی دینانی سخن ملاصدرا را در مورد عالم مثال اصغر یک سخن معقول و منطقی دانسته و آن را قابل قبول می‌داند، اما این پرسش را مطرح می‌کند که چرا ملاصدرا این نظریه را در مورد عالم عقل نیز ابراز نداشته است (۴، صص: ۴۰۴-۴۰۸).

در ادامه‌ی مطلب قبل، ملاصدرا علت این را که صور مزبور قایم به مغز نیستند و در قوه‌ی خیال نیز موجود نمی‌باشند، این می‌داند که نسبت صور خیالی به قوه‌ی خیال، نسبت معلول به علت و مخلوق به خالق است، «والنفس خلاق للصور العقلیه و الخیالیه»، نه نسبت حال به محل. قیام صور خیالی به نفس، قیام صدروی است نه حلولی؛ و صور علمی مخلوق نفس، و نفس منشأ اصل وجود صور است. دلیل بر این مطلب، آن است که اگر ما صورت خیالی‌های را که به اندازه‌ی کره یا مربع بزرگی است، در ذهن تصور نماییم، این شکل حال در ماده‌ی دماغی نمی‌باشد، چون ماده‌ی دماغی شکلی کوچک دارد، و

ماده‌ی واحده نمی‌تواند حامل دو مقدار در آن واحد باشد. محال است ماده‌ی دماغی متشکل به دو شکل مباین باشد. علاوه بر این، شکلی که ماده‌ی دماغی را اشغال کرده است، از اشکال طبیعی و مقدارش نیز طبیعی است، ولی شکل کره‌ای را که در محل خیال محقق شده است، نفس قادر است هر قدر بخواهد بزرگ و یا کوچک نماید. اما اشکال و مقادیر طبیعی در بزرگ شدن و نشو و نما محتاج به ماده‌ی خارجی هستند و بدون انضمام مواد خارجی، جسم بزرگ نخواهد شد. بنابراین معلوم می‌شود که مقدار تصور شده در نفس و قوه‌ی خیال مقدار ماده‌ی مغزی نیست، بلکه مقدار برای هیچ جسمی نیست، چون خواص تقدر و خاصیت تمادی جسمانی ندارد. در نتیجه، قوه‌ی مدرکه نسبتش به صورت خیالی نسبت حال و محل نیست و بین آن دو وضع و محاذات جسمانی نمی‌باشد و اصولاً بین قوه‌ی مدرکه و صور حال در آن، نسبت جسمانی موجود نیست. باید علاقه‌ی بین این دو علاقه‌ی علی و معلولی باشد و نفس در مقام خیال، مصدر صور خیالی و خلاق اشباح مجرد باشد و نسبت به آن صورت، سمت خلاقیت و علیت داشته باشد (۳، ص: ۵۳۰).

ملاصدرا در ادامه مطلب بالا می‌گوید: و هیچ شبهه‌ای در آن نیست که صورتی را که نفس به قوه‌ی مصوره تصور می‌کند و به باصره‌ی خیالی آن را می‌بیند، در این عالم موجود نیست و الا می‌بایست که هر سلیم الحسی آن را مشاهده نماید؛ بلکه در عالمی دیگر موجود است که از حواس ظاهری و مشاعر مادی ما غایب است، و آن عالم موسوم است به عالم غیب، چنان‌که این عالم به عالم شهادت موسوم است (۱۴، ص: ۲۸۳).

ملاصدرا در جای دیگر چنین می‌گوید: ما از جمله کسانی هستیم که اعتقاد به وجود عالم مقداری غیر مادی دارند، همان‌گونه که شیخ اشراق بیان داشته و بهتر از آن بیانی نیست؛ ولی ما با او در دو چیز اختلاف داریم: نخست آن‌که: صورتهای تخیل شده در نزد ما در ناحیه‌ای از نواحی نفس و به مجرد تأثیر نفس و به سبب قوه‌ی خیال موجود می‌شوند. روشن است که تصرفات متخیله و شوخی‌های گزاف آن و بازی کردن‌هایی که با صور و اشکال زشت، که مخالف فعل حکیم است انجام می‌دهد، جز در عالم کوچک نفسانی - به واسطه شیطننت و بدکاری قوه‌ی متخیله - نمی‌باشد و این صورتهای خیالی به بقای توجه نفس و التفات آن بدان‌ها و به کارگیری قوه‌ی متخیله در تصویر و تثبیت آن‌هاست، و چون نفس از آن‌ها روی برگرداند، معدوم و زایل می‌گردند، و این گونه نیست که آن‌ها دارای وجودی مستمر و دایم و پیوسته بوده و به ابقای نفس و حفظ و نگهداری نفس باقی نمی‌باشند و فرق بین ذهنول و نسیان این است که نفس در اولی ملکه قدرت بر تصویر صورتهای خیالی را - بدون نیاز به احساس جدید و یا غیر آن - دارد، بر

عکس دومی که در آن، نیاز به آن و یا آن چه که جانشین آن - مانند نشانه‌های دلالت کننده - است دارد.

دوم آن که: صورت‌های آینه در نزد او در عالم مثالی موجودند، و در نزد ما سایه‌های صورت‌های محسوس هستند، یعنی آن‌ها در این عالم ثابت‌اند، البته ثبوتی ظلی و سایه‌وار دارند (۱۶، ص: ۶۱).

۳.۲.۲. اثبات مثال نزولی: براهینی که برای اثبات عالم مثال در قوس نزول مطرح شده است، برخی از طریق قاعده‌ی امکان اشرف و اخس و برخی از طریق وجود انسان، به عنوان نمونه از کل عالم وجود، اقامه می‌شود. در این مقاله نیز راه دوم طی می‌گردد. در هستی‌شناسی صدرایی، بین عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر تطابق کامل وجود دارد و مراتب وجود آن‌ها بر یکدیگر منطبق است (۲۱، ج ۱، ص: ۲۹۲). به اعتقاد ملاصدرا انسان دارای سه نوع ادراک است: (۱) ادراک حسی، در این مرتبه، صورت مدرک در ماده وجود دارد و مدرک صورت را با هیئات مخصوص محسوسات در می‌یابد؛ (۲) ادراک خیالی، و آن ادراک شیء است با همان خصوصیات و کیفیات ادراک حسی، با این تفاوت که در خیال، ماده‌ی شیء برای حواس ظاهری حضور ندارد و (۳) ادراک عقلی، و آن ادراک شیء است از حیث ماهیت آن به نحو کلی. از نظر ملاصدرا، مراتب ادراک درون آدمی با مراتب وجود بیرونی تطابق و ارتباط کامل دارد و از این جهت، عوالم کلی وجود نیز متناظر با مشاعر انسان سه مرتبه‌اند: (۱) عالم محسوسات که همان عالم دنیا است و حادث، کائن و فسادپذیر می‌باشد؛ (۲) عالم متخیلات، یعنی عالم صور مقداری که عیناً مانند عالم محسوسات است با این تفاوت که عاری از ماده می‌باشد و (۳) عالم معقولات که عاری از ماده و خواص مادی است. انسان حقیقتی است که بالقوه این عوالم و نشئات در او جمعند (۱۵، ج ۱، ص: ۳۲۳).

استاد مطهری در این زمینه می‌گوید: به دلیل این که مرتبه‌ای از انسان، طبیعت است و مرتبه‌ای از او مثال است و مرتبه‌ای از او عقل، و از طرف دیگر، طبیعت قادر نیست که موجد مرتبه‌ای عالی‌تر از خود، یعنی مثال و عقل باشد، پس هر مرتبه‌ای از وجود انسان وابسته به عالمی از سنخ خود اوست (۲۴، ج ۵، ص: ۱۹۵). صدرالمتألهین با مطرح کردن بحث اصالت وجود، مراتب تشکیکی وجود و حقیقت رابطه‌ی علیت، قاعده‌ی امکان اشرف و اخس را به نحو متقن‌تری تبیین کرده، آن را برای اثبات عوالم متوسط وجودی (عالم عقول) مطرح کرد، اما در مورد ارتباط این قاعده با اثبات عالم مثال، بحثی نکرده است؛ چرا که وی علت ایجاد عالم طبیعت و جسمانی را ارباب انواع می‌داند (۲۲، ج ۵، ص: ۳۸۱) و قایل به رابطه علی بین عالم مثال و عالم طبیعت نیست. اما علامه طباطبایی

با استفاده از همین قاعده، در اواخر *نهایه الحکمه*، به اثبات عالم مثال پرداخته، بر آن است که عوالم سه‌گانه‌ی وجود بر حسب شدت و ضعف، مترتب بر یک‌دیگرند و ترتب آن‌ها طولی و علت و معلولی است؛ بدین معنی که وجود عقلی، معلول ذات واجب تعالی است و عالم مثال نیز، معلول عقل و علت وجود ماده و موجودات مادی است. نظام عقلی کامل‌ترین نظام ممکن است و نظام مثالی ظلی است از عالم مثال (۲۳، ج ۳، ص: ۳۱۹).

آقای مصباح یزدی چون اثبات رابطه تشکیکی خاص بین عالم مثال با عالم جسمانی را مشکل می‌داند، بدین‌گونه برای عالم مثال دلیل می‌آورد که برای صور حسی و خیالی که در نفس انسان تحقق می‌یابد می‌توان مبادی جوهری مجردی را در نظر گرفت که افاضه‌کننده‌ی این صورت‌ها محسوب می‌شوند، در عین حال که دارای مرتبه‌ی عقلانی نیستند (۲۹، ج ۲، ص: ۱۷۹). استاد مطهری و آقای مصباح هر دو بر این عقیده‌اند که در زمینه‌ی اثبات عوالم متوسط، به‌خصوص عالم مثال، میدان چندانی برای فلسفه باز نیست. حقیقت این است که در شناسایی این عوالم باید به آن‌چه از ناحیه‌ی وحی و نبوت رسیده است، استناد نمود و یا هم‌چون مردان راه حق، از ضمیر و باطن و مکاشفه و شهود استمداد کرد (۲۴، ج ۵، ص: ۱۹۴ و ۲۹، ج ۲، ص: ۱۷۹).

۳.۳. ادله‌ی منکرین عالم مثال

از منکرین به وجود عالم مثال، حکمای مشاء، به ویژه شیخ الرییس را باید نام برد. محقق داماد در *جدوات* نیز قول به عالم مثال را به باد تمسخر و استهزا گرفته است و محقق لاهیجی در *گوهر مراد*، براهینی برای نفی عالم مثال آورده است.

استدلال اساسی برای نفی عوالم برزخی دلیلی است که شیخ الرییس اقامه نموده است و ملاصدرا آن را در *سفار* ذکر کرده است: «ان الصور الخیالیه لابد و ان یکون لها امتداد فی الجهات و زیاده و الا لم تکن صوره خیالیه، فانا اذا تخیلنا مربعا فلا بد ان یتتمیز جانب من ذلک المربع من جانب آخر، و الا لم یکن مربعا و ذلک ان یکون اذا کان له شکل و وضع مخصوص فاذا حل ذلک الشكل فی النفس فاما ان یصیر النفس مشکله بهذا الشكل حتی یصیر النفس مربعه و اما ان لا تصیر کذلک فان صارت مربعه مثلا فهی غیر مجرد بل هی جسمانیه و ان لم تصر مربعه فالصور المربعه غیر موجوده لها» (۵، ص: ۱۶۷).

ترجمه: صور خیالی دارای امتداد جهات و اضافات دیگری است و الا صورت خیالی نیست؛ زیرا هنگامی که ما مربعی را تخیل می‌کنیم، باید یک جانب آن از طرف دیگر آن متمایز باشد و الا مربع نیست و آن به این دلیل است که هنگامی که برای آن مربع، شکل و وضع مخصوصی باشد، هرگاه آن شکل در نفس حلول کند یا این حالت پیش می‌آید که

نفس به شکل مربع می‌گردد و یا نه؛ در صورت اول، نفس جسمانی است نه مجرد، و در صورت دوم، صورت مربع برای نفس موجود نمی‌باشد.

اشکال غیر قابل حل این برهان آن است که بنا بر حلول صور خیالی در متخیله، در صورتی که صورت حال در قوه‌ی خیال بزرگ‌تر از محل باشد، لازم می‌آید که تمام صورت ادراک نشود و دیگر آن که آن چه زاید بر محل است به چه چیز قیام دارد؟ نحوه‌ی وجود صور عرضی همان قیام به محل است و در وجود خارجی، این حالت از آن منسلخ نمی‌شود و نحوه‌ی وجود شیء ذاتی شیء و غیر قابل انفکاک از آن است (۱۸، ج ۳، ص: ۴۸۰). ملاصدرا جواب اساسی این برهان را چنین دانسته است: صور خیالی به جهت فاعلی نفس قیام دارند، آن هم قیام صدوری؛ نظیر قیام اشیا به مبدأ المبادی و دیگر مبادی عالی از عقول مجرد؛ و ادراک صور خیالی، ناشی از اتحاد نفس است با این صور و این اتحاد نظیر اتحاد اصل با فرع و اتحاد حقیقت و رقیقت است (همان، ص: ۴۷۹).

۴.۳. مظهریت اشیا برای عالم مثال

سهروردی بعضی از موجودات را در این عالم، مظاهر صور مثالی می‌داند. عبارت وی در حکمه *الاشراق* چنین می‌باشد: صور خیالی و صور موجود در آینه، منطبق در محل نیستند، بلکه آن‌ها اشباح معلقه‌ای هستند که برای آن‌ها محلی نیست و گاهی برای آن‌ها مظاهری می‌باشد، در حالی که در آن مظاهر نیستند. بنابراین صور آینه مظهرش آینه است و آن صور معلقه‌ای است که در مکان و محل واقع نیست و صور خیالی نیز مظهرش تخیل می‌باشد (۱۱، ص: ۲۱۲).

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، سهروردی برای صور خیالی و هم‌چنین صور مشهود در آینه، محل و مکان قایل نبوده و آن‌ها را منطبق در اشیا نمی‌داند. این فیلسوف اشراقی، صورت مریی در آینه را ماهیت جوهری می‌داند، و در نتیجه آن را موجود در موضوع به‌شمار نمی‌آورد. وی برخلاف آن چه عموم مردم در این باب می‌اندیشند، مثال صورت مریی در آینه را جوهر دانسته و صورت او را که حال در ماده می‌باشد، عرض به‌شمار آورده است. به این ترتیب، وجود آینه یا هر جسم شفاف و صیقلی در این عالم در نظر سهروردی مظهر تجلی و ظهور صورت مثالی می‌باشد؛ همان‌گونه که نیروی تخیل انسان تنها می‌تواند مظهر تجلی و ظهور صور خیالی به‌شمار آید. به عبارت دیگر، می‌توان گفت این نیروی تخیل انسان نیست که صور خیالی را ابداع می‌نماید بلکه این صور خیالی هستند که از طریق مظهریت نیروی تخیل آشکار می‌گردند. در مورد آینه و صورت مشهود در آن نیز وضع به همین منوال است؛ یعنی آینه علت وجود و پیدایش صورت مریی در آن نمی‌باشد، بلکه آینه مظهری است که

صورت مثالی در آن ظهور پیدا می‌کند (۴، صص: ۶۰۸-۶۰۹). هم‌چنین صوری که انسان در خواب می‌بیند، ملائکه، جن و شیاطین از موجودات عالم مثال می‌باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر می‌شوند (۲۵، ص: ۶۰۲).

یکی از موارد اختلاف ملاصدرا با شیخ اشراق همین مورد است؛ بدین صورت که ملاصدرا آینه یا هر جسم شفاف دیگری را مظهر ظهور صور مثالی نمی‌داند اما ملائکه و جن و شیاطین را از موجودات مثالی می‌داند و درباره‌ی علت آن که برخی مردم اجسام مثالی (و نه تخیلی) شیاطین و جن را در مناطق دورافتاده و نامسکون رؤیت می‌کنند، می‌گوید: قوه‌ی خیال معمولاً به آن چه از ادراکات حسی دریافت می‌کند مشغول است. در مناطق دورافتاده و نامسکون، اشتغال آن، به آن چه از خارج دریافت می‌کند، کم می‌شود. در نتیجه صور غیبی را مشاهده می‌کند.

ملاصدرا در عینیت و واقعی بودن این ادراکات شهودی، وجودات خیالی و مردگانی که در این عالم مرده‌اند و در عالم دیگر در بدن‌های لطیف زنده‌اند و حتی در این عالم زنده‌اند، اما با بدن مثالی ظاهر می‌شوند، و یا با حواس ظاهری یا با حواس باطنی نفس ادراک می‌شوند، تردید نمی‌کند. علت این امر آن است که او آن‌ها را حقایق عینی، هر چند متفاوت از حقایق عینی تجربی می‌داند. او خود شهودهای معرفتی بسیاری را ادراک کرده است. به نظر او این شهودات، هنگامی که خیال فعال تحت سیطره‌ی ادراکات حسی ظاهری و خیال‌های باطنی نیست، ناگهان بدان هجوم می‌آورند و بر آن متجلی می‌شوند. سپس این شهودها و صور از آن بر حس مشترک منعکس می‌شوند و نفس آن‌ها را در می‌یابد (۱۸، ج ۹، ص: ۱۰۸).

هر چند برای تجلی ادراکات و وجودات مثالی شرطی وجود ندارد، اما تعداد کسانی که آن‌ها را درک می‌کنند، زیاد نیست. علت این امر، اشتغال قوه‌ی خیالی به ادراکات حسی و خیال‌های باطنی است. بنابراین، برای آن که پذیرای این مرتبه از واقعیت باشیم، نظمی معنوی لازم است تا این واقعیات به شکل خیال‌بافی هدر نروند. این نظم شامل رویگردانی از امور عرضی دنیوی، لذات و خیالات بیهوده‌ی آن می‌باشد. به نظر ملاصدرا، برای این که پذیرای این رویدادها باشیم، به خاطر سپردن قواعد و قوانین عقلی مفاهیم و تصورات ذاتی و عرضی کافی نیست (همان).

۳.۵. اموری که با نظریه عالم مثال نزولی قابل تبیین است

در مقدمه بیان کردیم که عالم رؤیا، معجزات و کرامات و مکاشفات انبیا و اولیا و نیز آگاهی بر امور غیبی و... همه با وجود عالم مثال معنا می‌یابند؛ و همه‌ی این‌ها مربوط به مثال نزولی می‌باشند، از این رو به شرح هر یک از آن‌ها در زیر می‌پردازیم.

۳. ۵. ۱. رؤیا: ملاصدرا علت معده‌ی رؤیا را عبارت از حبس شدن روح در باطن می‌داند و در نحوه‌ی چگونگی اتصال نفس به عالم مثال و عقول این چنین توضیح می‌دهد: «هرگاه روح در باطن حبس گردد و حواس رکود به هم رساند، مستعد اتصال به جواهر روحانی عقلی می‌شود که نقوش جمیع موجودات در آن حاصل است و یا مستعد اتصال به جواهر نفسی از برازخ علوی می‌شود که صور مادیات در آن‌ها منقوش است و چون نفس به آن جواهر متصل گردد نقوشی از صور اشیا که در آن جواهر است، به ویژه آن چه را که مهم و مناسب اغراض اوست، قبول می‌کند، چرا که انطباق صور در نفس مثل انطباق صور در آینه‌ای است که در مقابل آینه‌ی دیگر قرار دارد و در میانه‌ی آن‌ها حجایی نباشد. و حجاب در این جا اشتغال نفس به چیزهایی است که حواس بر او وارد می‌آورد. برای ارتفاع این حجاب، اسباب بسیاری است از قبیل: صفای نفس به حسب فطرت و یا انزجار آن از این عالم و مثل ریاضت‌های علمی و عملی که موجب مکاشفات صوری می‌شود، و نیز مانند موت ارادی که برای اولیا می‌باشد، و موت طبیعی که موجب کشف حجاب برای همه می‌شود. و مثل خواب که با مرگ برادری دارد در آن که در هر دو، نفس به کارگیری حواس را ترک می‌کند. پس هنگامی که در خواب، اندکی از حجاب مرتفع شود، در مرآت نفس چیزی از آن نقوش که در آن مرآیی مرتسم است و با نفس مناسبت دارد منقش می‌گردد، پس اگر آن صور جزئی باشند و با حفظ قوه‌ی حافظه در نفس باقی بمانند و قوه‌ی خیال در آن تصرف نکند، رؤیا صادق خواهد بود و به تعبیر محتاج نمی‌باشد؛ و اگر قوه‌ی خیال غالب باشد یا ادراک نفس ضعیف باشد، قوه‌ی متخیله آن را به مثالی تبدیل می‌کند که به تعبیر محتاج می‌باشد (۱۴، صص: ۳۴۴-۳۴۵).

نفس چون لحظه‌ای از تدبیر بدن فارغ گردد و حواس ظاهره‌اش معطل بماند، فرصت را غنیمت دانسته، به ذات ملکوتیه‌ی خودش که فیاض صور است رجوع می‌کند، و به وسیله‌ی حواسی که ذاتاً برای اوست، مخترع صور و مشاهد آنان می‌گردد و از این که انسان در خواب می‌بیند و می‌شنود و می‌بوید و ... با آن که حواس ظاهری او تعطیل است، مشخص می‌شود که نفس سمع و بصر و شم و ذوق و لمس خیالی دارد که از حواس ظاهری کامل‌ترند (همان، ص: ۳۱۵).

سهروردی نیز برای تبیین واقعیت خواب از عالم مثال استفاده کرده و می‌گوید: شخصی که در عالم رؤیا موجودات مثالی را مشاهده می‌کند، به مجرد این که از خواب بیدار می‌شود، بدون هیچ‌گونه حرکت و قطع مسافت 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 خواب و بیداری بر عالم مثال می‌نگرد نیز صادق است. زیرا به مجرد این که

این شخص از مشاهده‌ی عالم مثال باز می‌ماند، بدون هیچ‌گونه حرکت و قطع مسافت، از آن عالم دور گشته و عالم مثال را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد. همان‌گونه که در موقع مرگ نیز انسان بدون هیچ‌گونه حرکت و قطع مسافت، در جهان دیگر بوده و آن‌جا را مشاهده می‌نماید (۴، ص: ۳۷۱).

۳.۵.۲. اطلاع بر امور غیبی: اطلاع بر امور غیبی در بیداری نیز می‌تواند محقق شود. ملاصدرا در این باره نیز چنین فرموده است: آیا نظر نمی‌کنی به آن که نفوس هر زمان که در قوه‌ی اتم و در جوهر اقوی باشند و مزاحمت قوایشان کمتر باشد، حال یا به جهت فتور و ضعف قوی مانند دیوانگان و بیماران، و یا به دلیل قوت نفس، خواه در جهت خیر مانند انبیا و اولیا علیهما السلام و خواه در جهت شر، مانند کاهنان و ساحران، برای آن‌ها دیدن صور غیبی حاصل شده و آثار وجود نیز از جهت لذت یا الم بیشتر، بر آن صور مترتب بوده، با آن که تعلق آن‌ها به دنیا و بدن باقی است (۱۴، ص: ۳۱۵).

نفس گاهی به ادراکی قوی، صورت جزئی از عالم غیب را ادراک می‌کند و عین همان چیز در ذهن باقی می‌ماند، و گاهی امر عقلی را قبول می‌کند اما متخیله بر آن مستولی می‌شود و آن را در قالب صورت محسوس مناسب با آن در می‌آورد، چرا که برای هر حقیقت عقلی، صورتی طبیعی در عالم محسوسات است. و هرگاه آن صورت در متخیله قوی گردد، از متخیله به حس مشترک سرایت می‌کند و در آن‌جا منطبق می‌گردد، زیرا قوای ادراکی انسان مانند آینه‌ها است که صورت بعضی در بعضی دیگر عکس می‌اندازد و معنی ابصار چیزی جز وقوع صورت در حس مشترک نمی‌باشد؛ چرا که صورت موجود در خارج محسوس نیست، بلکه صورت خارجی سبب ظهور صورت مماثل با آن در حس مشترک می‌باشد. پس محسوس به حسب حقیقت، آن صورت است و صورت خارجی محسوس بالعرض است، به اعتبار علاقه‌ی سببیتی که در میان آن دو صورت وجود دارد. و فرقی نیست میان آن که صورت از خارج به سوی حس مشترک بالا رود یا از داخل بر آن وارد آید، زیرا که به هر نحو که حاصل شود محسوس می‌گردد، و حصولش معنی ابصار است. پس چون آن صورت متخیله در حس مشترک حاصل گردد، صاحب آن مبصر خواهد بود، اگرچه چشمش بسته باشد (۱۴، صص: ۳۴۹-۳۵۰).

علت آن که آن‌چه در بیداری تخیل می‌شود در حس مشترک منطبق نمی‌گردد تا آن که مبصر شود، آن است که حس مشترک مشغول است به آن‌چه که حواس ظاهری بر آن وارد می‌آورند، و آن‌ها غالب‌اند. هم‌چنین عقل اختراعات متخیله را در بیداری می‌شکند و تکذیب می‌نماید، بنابراین در صورتی که عقل به سبب مرضی، در تکذیب ضعیف گردد، مانع از انطباق در حس مشترک نمی‌شود، و مریض صوری را می‌بیند که

در خارج وجود ندارد. همچنین اگر ترس غلبه کند و یا وهم شدید گردد، عقل و نفس مکذب ضعیف می‌شوند و در این حالت چه بسا صورت آن چه که شخص از آن می‌ترسد در حس مشترک متمثل گردد و آن شخص آن را ببیند، و بنابراین غولی که در صحراها می‌بینند و آواز آن را می‌شنوند سببش همین است (۱۴، صص: ۳۴۹-۳۵۰).

۳.۵.۳. کرامات و معجزات: ملاصدرا در مقدمه این بحث می‌گوید: انسان از جهت مبادی ادراکات سه‌گانه‌اش، متشکل از سه عالم است و از آن‌جا که هر ادراکی نوعی از وجود است، پس شدت و کمال تعقل موجب مصاحبت با قدیسین، و شدت قوه‌ی خیال موجب مشاهده‌ی اشخاص غیبی و مثالی و اطلاع بر حوادث آینده می‌گردد و شدت قوه‌ی حسی که مساوق کمال قوه‌ی تحریک است، موجب انفعال مواد از او و خضوع طبایع جسمانی برای او می‌شود. بنابراین درجه‌ی کامل انسان، آن است که در هر سه قوه قوی باشد تا مستحق خلافت الهی و ریاست بر مردم گردد. با توجه به این مقدمه، اصول معجزات و کرامات سه کمال و سه خاصیت، برای سه قوه است:

خاصیت اول، کمال قوه‌ی نظری است و آن این است که نفس چنان صفایی به هم برساند که شباهتش به عقل فعال به مرتبه‌ای شدید گردد که اتصالش به آن به تفکر زیاد محتاج نباشد و علوم از عقل فعال بدون تعلیم بشری بر او فایض گردد، به گونه‌ای که جمیع معقولات را در زمان کم درک می‌نماید و گفته می‌شود که برای این شخص که نبی یا ولی است، معجزه و کرامت است.

خاصیت دوم، کمال قوه‌ی خیال است، بدین معنی که قوه‌ی متخیله چنان قوی باشد که در بیداری، عالم غیب را مشاهده نماید و صور و اصوات زیبا را در عالم هورقلیا یا عوالم باطنی دیگر ببیند و یا این که نفس آن چه را که در عالم عقل مشاهده می‌کند حکایت کند، بدین ترتیب، آن صورتی را که از آن جوهر شریف حکایت می‌کند، یا به صورت ملکی است که نبی یا ولی آن را می‌بیند و یا به صورت کلامی بسیار فصیح می‌باشد که شنیده می‌شود.

خاصیت سوم، قوه‌ای است در نفس که از جهت جزو عملی و قوه‌ی تحریکی آن در هیولای عالم تأثیر می‌کند؛ و این امری است ممکن، زیرا ثابت شده است که هیولی، مطیع نفوس و متأثر از آن‌هاست، و پی در پی در آمدن صور این عالم بر هیولی به خاطر تأثیر نفوس فلکی است؛ و نفوس انسانی نیز از جوهر آن نفوس و بسیار شبیه به آن‌هاست؛ بنابراین نفس انسانی نیز می‌تواند در هیولای این عالم اثر کند، اما غالباً در عالم خاص خود، یعنی بدنش اثر می‌کند. و از این جهت است که هرگاه صورتی در نفس

حاصل شود، مزاج بدن از حالی به حالی دیگر تبدیل می‌شود؛ مانند آن که اگر صورت غلبه در نفس حاصل شود، مزاج بدن گرم و رنگ رخساره سرخ می‌شود (۱۴، ص: ۳۵۵). پس هنگامی که معلوم شد مزاج از اوهام متأثر می‌شوند، چه اوهام عام و چه اوهامی که در بدو فطرت تأثیر شدید می‌گذارند، یا آن که به تدریج به خاطر ریاضات و عادات اثرگذار شده باشند. پس جای تعجب نیست که برای بعضی از نفوس، قوه‌ای الهی باشد که به جهت قوی بودن آن قوه، گویا نفس عالم است، و عناصر فرمانبردار او می‌باشند، مانند فرمانبرداری بدنش از او، به خصوص که اجسام مطیع مجردات و سایه‌ای از آن‌ها می‌باشند. پس به هر اندازه که بر مجرد نفس افزوده شود و تشبیه آن به مبادی عالیه بیشتر گردد، قوه‌ی تأثیر در آن چه در تحت اوست نیز زیادتر می‌شود. و این امر در نزد مردم به کرامت و معجزه تعبیر می‌شود (همان).

ملاصدرا در ادامه‌ی این مطلب، دو نکته‌ی جالب دیگر را نیز مطرح کرده است: یکی آن که هرگاه توهم و تصور سبب حدوث تغییرات در بدن گردد، به دلیل آن نیست که نفس منطبع در بدن است؛ بلکه به دلیل علاقه‌ی شوقی و تعلق خفی‌ای است که نفس به بدن دارد. پس سزاوار است که نفس در بدن دیگری و در هیولای عالم به خاطر زیادت قوه‌ی شوقی و محبت الهی در او اثر کند، مانند دل‌سوزی و شفقت مادر بر فرزند خود، که باعث می‌شود فرزند در اثر تأثیر نفس مادر از هلاکت نجات یابد.

نکته دوم آن است که گاهی این اثرات قوی نفس در نفوس شریر و ناقص یافت می‌شود، بدین صورت که چون از نفسی قوی برخوردارند در ابدان دیگر تأثیر می‌گذارند، اما چون نفسی خبیث دارند با توهم خود، روح را فاسد می‌گردانند و انسان و غیر انسان را می‌کشند، و از این امر به چشم زخم تعبیر می‌شود (همان، ص: ۳۵۶).

۳.۶. عالم مثال صعودی و ارتباط آن با مجرد قوه‌ی خیال

ملاصدرا در علم النفس/سفار، در اهمیت مجرد قوه‌ی خیال و ارتباط آن با عالم برزخ و معاد جسمانی می‌گوید: مسأله‌ی عمده و اساسی درباره‌ی قوه‌ی خیال، اثبات مجرد آن است و این که قوه‌ی خیال از قوای جوهری باطنی، و غیر از عقل می‌باشد و نیز غیر از حواس ظاهر و قوای بدنی است و برای آن عالم دیگری غیر از عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت است و ما بر مجرد آن از بدن و اجزای آن برهان اقامه کرده‌ایم و به وسیله‌ی مجرد این قوه و عالم مخصوص وی است که احوال قبر و ثواب و عذاب آن و نیز احوال برزخ و بعث اجساد و معاد جسمانی تحقق می‌یابد (۱۷، ج ۸، ص: ۲۱۴).

تجرد قوه‌ی خیال از مبانی برزخ و معاد جسمانی است و صدرالمتألهین در آثار مختلف خویش، به ویژه در علم النفس/سفار به ذکر اصولی پرداخته است که یا از مبانی

معاد جسمانی‌اند و یا در اثبات آن مفید و مؤثرند. علاوه بر آن که اصول هشتم و نهم آن مربوط به قوه‌ی خیال و تجرد آن است، اغلب اصول دیگر به نحوی با قوه‌ی خیال مرتبط‌اند. ملاصدرا در اصل هشتم و نهم می‌گوید: قوه‌ی خیال از قوای جوهری است که در بدن و اعضای آن حلول نکرده و بدان قوام نیافته و نیز در جهتی از جهات عالم مادی قرار نگرفته است؛ بلکه مجرد از عالم ماده و طبیعت است و در عالم جوهری و قایم به ذاتی است که آن عالم در میان عالم طبیعی و مادی و عالم مفارق عقلی قرار دارد. ما این مطلب را با براهین روشن و دلایل قاطع ثابت کرده‌ایم. صور خیالی و تمام صور ادراکی در محلی حلول نکرده‌اند، بلکه قایم به نفس‌اند... (۱۸، ج ۹، ص: ۱۹۱).

و باز در این رابطه می‌فرماید: چون روح از بدن عنصری مفارقت نماید، تعلق ضعیفی به بدن برای او باقی می‌ماند؛ به جهت آن که صورت و هیئت در ذکر او باقی می‌ماند. زیرا هنگامی که نفس از بدن جدا می‌شود، قوه‌ی وهمیه را که بالذات مدرک معانی جزئییه و به استخدام خیال و متخیله و مدرک صور جسمانیه است با خود می‌برد (۱۴، ص: ۲۹۹).
با رجوع به آثار ملاصدرا می‌بینیم که او نشئه‌ی ثانی بعد از عالم طبیعت را با عبارت‌های مختلف، به شرح زیر توضیح داده است: نفس انسان دارای سه نشئه می‌باشد... نشئه‌ی دوم، عالم مثال است و آن را آخرت گویند و منقسم است به بهشت و جهنم که دار سعدا و اشقیا می‌باشد... (همان، ص: ۲۵۴).

دار آخرت منحصر در عالم عقل نیست، بلکه عالم آخرت دو عالم است: یکی عالم عقلی نوری و دیگر عالم مثالی که منقسم است به نعیم نوری و جحیم ظلمانی. عالم عقل برای کاملان و مقربین است، و نعمت‌های بهشتی برای اصحاب یمین و جهنم از آن اصحاب شمال می‌باشد (همان، ص: ۲۳۹).

نشئات عالم سه مرتبه است: دنیا، که عالم مادیات و طبیعیات است؛ آخرت، که عالم تعلیمیات و ریاضیات می‌باشد و ماورای دنیا و آخرت که عالم مفارقات و عقلیات است. نشئه‌ی اول فانی است؛ به خلاف دو نشئه‌ی دیگر، به خصوص نشئه‌ی سوم که جایگاه حقیقی مقربین می‌باشد (همان، ص: ۳۰۲).

باز در جای دیگری از همین کتاب بیان داشته: صور لذت بخش یا دردآور در نشئه‌ی ثانی برای سعدا و اشقیا به نحوی که صاحب شریعت حق - علیه و آله الصلوه و السلام - وعده داده است، در صقع عالم مثالی است، که مظاهر آن‌ها نفوس این دو طایفه است به نوعی از فعل و تأثیر، چنان که صور در آینه به گونه‌ی قبول ایجاد می‌گردد. و منافاتی نیست میان صدور فعل از قوه از جهتی و انفعال آن قوه از آن فعل از جهتی دیگر، خواه لذت باشد و خواه الم. چنان که در این عالم، به واسطه‌ی افعالی که از نفس صادر می‌شود،

صحت و امراض بدن از نفس ناشی می‌گردد؛ بدان علت که برای نفس جهات قوه و فعل و کمال و نقص است. از یک جهت تأثیر می‌گذارد و از جهت دیگر تأثیر می‌پذیرد؛ هم‌چنین نفس به حسب فعل طاعت و معصیت، به صور نیکو یا قبیح در آخرت مبدل می‌گردد و با یکی متنعم می‌شود و به دیگری معذب می‌گردد. این دو جهت که مصحح حصول فعل و انفعال‌اند، مادام که نفس هنوز عقل صرف نشده است در نفس موجودند و چون عقل صرف گردید از هر جهت فعال خواهد بود. پس ثابت شد که جمیع آن‌چه در آخرت به نفس ملحق می‌گردد ناشی از خود نفس است، و نفوس سعدا و اشقیا اگر چه از اجرام طبیعی دنیوی مجرد شده‌اند، هنوز به اشباح اخروی که در باب لذت و الم از این اجرام اشد و ابقی‌اند، تعلق دارند. چنان‌که حق تعالی می‌فرماید: «و عذاب الاخره اشد و ابقی». بلکه این آتش از جمله‌ی آثار آن آتش است، یا آن‌که عین آن است که تنزل نموده؛ کدر گردیده و در قوه و تأثیر ضعیف شده است (۱۴، ص: ۲۴۸).

ملاصدرا در جای دیگر می‌گوید: موجودات این عالم غیر از تصورات و تخیلاتشان می‌باشند، و از این جهت آثار خارجی بر آن صور تخیلی مترتب نمی‌گردد؛ به خلاف موجودات اخروی که وجود عینی آن‌ها عین وجود خیالی آن‌هاست. از این رو آثار خارجی به نحوی شدیدتر بر آن‌ها مترتب می‌شود به خاطر صفای موضوع قابل آن، چرا که موضوع صور جسمانی اخروی، نفوس انسانی است به اعتبار قوه‌ی علمیه‌ی خیال، اما موضوع صور جسمانی این عالم هیولای عنصری می‌باشد که در غایت کدورت و ضعف و نقص است (همان، ص: ۳۰۰).

از عبارات بالا چنین بر می‌آید که نشئه‌ی ثانی و عالم آخرت جایگاه نفوس اکثر انسان‌هایی است که در مرتبه‌ی خیال مانده و هنوز به مرتبه‌ی عقل بالفعل نرسیده‌اند و از این رو خصوصیات این نشئه، مانند خصوصیات صور موجود در خواب و هم‌چنین صور خیالی می‌باشد، و نفوسی که بعد به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند به نشئه‌ی سوم، یعنی عالم عقول وارد می‌شوند.

از نظر صدرا مشائین معاد را بر دو نوع جسمانی و روحانی دانسته‌اند و تنها معاد روحانی را با قیاس برهانی توانسته‌اند اثبات کنند (۱۸، ج ۹، صص: ۱۷۱-۱۷۲). با وجود این، شیخ الرییس در مواردی که در صدد اثبات معاد جسمانی برآمده، معتقد است که امور موعود در آخرت مثل اموری است که در خواب دیده می‌شود و همه‌ی آن‌ها امور خیالیه است که وجود عینی ندارند؛ چنان‌که انسان مثلاً در خواب مار و عقرب می‌بیند و در بسیاری از موارد از آن‌ها نیز متألم می‌گردد، به نحوی که فرد عرق می‌کند و از مکان خود بر می‌خیزد در حالی که آن‌ها وجود عینی ندارند، زیرا تو در حوالی او هیچ موجودی

را نمی‌بینی. در این جا عذاب در حق این فرد موجود است ولیکن قابل مشاهده نیست. و وقتی عذاب در درد کشیدن باشد، دیگر در این که خیالی باشد یا قابل مشاهده، فرقی ندارد (۱۸، ج ۹، ص: ۱۷۲).

سخن ابن سینا در اواخر الهیات شفا که در مورد معاد جسمانی بیان شده، مؤید کلام بالا است. وی بیان می‌دارد: صور خیالی از صور حسی ضعیف‌تر نیستند، بلکه در تأثیر و صفا از آن زیادترند. چنان‌که آن‌چه در خواب دیده می‌شود شأنش عظیم‌تر از محسوس می‌باشد. علاوه بر آن، صور اخروی در استقرار، از صور موجود در خواب شدیدتر است، به خاطر تجرد و صفای نفس و اندک بودن علایق آن. صوری که در خواب دیده می‌شوند و هم‌چنین صوری که در بیداری ادراک می‌گردند، هر دو مرتسم در نفس‌اند، با این تفاوت که یکی از این دو از باطن آغاز می‌شود و به سوی نفس، یعنی حس مشترک، فرود می‌آید، و دیگری از ظاهر به سوی نفس می‌رود و چون در نفس مرتسم شد ادراک تمام می‌گردد و جز این نیست که ملذ و مودی به حسب حقیقت، همان صورت مرتسم در نفس است نه موجود در خارج، و هر چه در نفس مرتسم شود فعل خود را انجام می‌دهد، اگرچه سبب خارجی نداشته باشد؛ زیرا سبب ذاتی آن، امر مرتسم است و خارج سبب بالعرض است... (۵، ص: ۴۳۲).

استاد مطهری درباره‌ی نظر ابن سینا و ملاصدرا می‌گوید: «ابوعلی سینا و امثال او فقط قایل به تجرد قوه‌ی عاقله شدند و لذا تنها به معاد روحانی از نظر فلسفی قایل شدند، ولی بعدها هر چه پیش آمده، اعتقاد به تجرد روح بیشتر شده، به ملاصدرا و امثال او که رسید قایل شدند که تمام قوای حیاتی انسان یک وجهه‌ی مادی دارد و یک وجهه‌ی مجرد و همراه تمام قوای حیاتی مادی انسان، یک قوای مجردی است و هنگامی که انسان می‌میرد، آن چیزی که از انسان جدا می‌شود تنها عقل نیست، عقل است، خیال است، حافظه است، قوه‌ی باصره است، قوه‌ی سامعه است، همه‌ی این‌هاست» (۳۰، ج ۴، ص: ۷۲۳).

شیخ اشراق نیز با این‌که به واسطه‌ی اثبات عالم برزخ متوسط بین عالم ماده و نشئه‌ی ملکوت، به حل معضل معاد نزدیک شده است، چون برزخ متصل و مقید و جزئی را منکر است، نتوانسته مسأله‌ی معاد را به خوبی تبیین کند. در واقع، سهروردی و اتباع او ملاک حشر و معاد را تعلق روح به بدن مثالی می‌دانند. این مسلک اگرچه نسبت به طریقه‌ی مشائین، قدری به معاد جسمانی نزدیک‌تر است، ولی بدن مثالی موجود در نزول وجود، نمی‌تواند ملاک حشر قرار گیرد؛ زیرا بهشتی که به پرهیزکاران وعده داده شده

است، نتیجه‌ی اعمال انسانی است که بعد از این نشئه و در قوس صعود قرار گرفته است (۲، صص: ۴۲-۷۰).

۴. نتیجه‌گیری

عالم مثال بر دو قسم است: مثال نزولی و مثال صعودی. مثال نزولی به صورت عالمی مستقل و منفصل از غیر (خیال انسانی) بذاته موجود است. وجود بعد از طی مدارج عوالم برزخی، به عالم ماده و هیولا می‌رسد و ماده چون قوه‌ی وجود و قابل کمالات غیرمتناهی است به استمداد از فیض حق به طرف کمال سیر می‌نماید و بعد از آن که به صورت انسان یا حیوانی کامل درآمد، دارای قوه‌ی خیال مجرد از ماده می‌شود و در قوس صعود، در مقابل عالم مثال منفصل، به وجود خیالی موجود می‌شود. مثال نزولی از تجلی آخرین عقل و مثال صعودی از اعمال صادر از نفس انسان، حاصل می‌گردد. خصوصیات مشترک این دو عالم آن است که هر دو دارای ویژگی‌های وجودی یکسانی‌اند، یعنی این صور از ویژگی‌های مادی و مجرد، هر دو برخوردارند؛ دارای مقدارند؛ در عین حال، از نوعی تجرد بهره می‌برند؛ مقید در زمان و مکان و محل نیستند، لیکن شکل دارند و دارای وضع و محاذات‌اند و بدین جهت است که انسان به وسیله‌ی قوه‌ی خیال خود می‌تواند به خیال مطلق یا عالم مثال مطلق متصل شده، از این طریق، جمیع حقایق را درک کند. عالم رؤیا، معجزات و کرامات انبیا و اولیا، آگاهی بر امور غیبی و ... همه با وجود عالم مثال نزولی است که معنا می‌یابد. احوال قبر، ثواب و عذاب آن و نیز احوال برزخ، بعث اجساد و معاد جسمانی به وسیله‌ی تجرد قوه‌ی خیال و عالم مخصوص وی است که تحقق می‌یابد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۵۹)، معاد جسمانی شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، چاپ دوم، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳. آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء (الطبیعیات)، قم: منشورات مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۴)، الاشارات و التنبیها، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.

۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
۷. امید، مسعود، (۱۳۸۴)، *عالم واسطه در گذر اندیشه (۲)*، تهران: گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس. سرویس خبر: روابط عمومی [www. Tarbiyat modares](http://www.Tarbiyat.modares)
۸. امید، مسعود، (۱۳۵۱)، «عالم مثال یا واسطه»، *مجله کیهان اندیشه*، شماره ۴۷.
۹. پروین پیروانی، لطیمه، (۱۳۸۱)، «نظرات ملاصدرا درباره ادراک خیالی و عالم خیال»، *مجله خرد نامه صدرا*، شماره ۲۹.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۳)، *هزار و یک نکته*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.
۱۲. شهروزی، شمس الدین، (۱۳۷۲)، *شرح الحکمه الاشراق*، تصحیح و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. شایگان، داریوش، (۱۳۷۱)، *هانری کوربن*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، *المبدأ و المعاد*، قم: من منشورات مکتبه المصطفوی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۲)، *رسائل فلسفی*، تعلیق، تصحیح و مقدمه جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *الاسفار الاربعه*، تهران: شرکه دارالمعارف الاسلامیه، ج ۸.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، چاپ چهارم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۹.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۱.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۲)، *رساله سه اصل*، تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تربیت اسلامی قم.

۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، قم: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، ج ۵ و ۲.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، النهایه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ج ۳.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی استاد مطهری، چاپ دهم، تهران: انتشارات صدرا، ج ۵.
۲۵. عبدالرزاق، حسین، (۱۲۷۱)، گوهر مراد، تهران: بی نا.
۲۶. کوربن، هانری، (۱۳۵۸)، ارض ملکوت، ضیاء الدین دهشیری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۲۷. کوربن، هانری، (۱۳۷۱)، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشری، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیر کبیر، ج ۱.
۲۸. لاهیجی، بهایی، (۱۳۷۲)، رساله نوریه در عالم مثال، تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷)، آموزش فلسفه، چاپ هشتم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، چاپ نهم، تهران: انتشارات صدرا، ج ۴.