

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم (پاییز و زمستان ۱۴۰۱)

Investigating the Role of the Imaginal world in Explaining Religious Beliefs from the Perspective of Sheikh Ashraq

Zeynab Bustani¹ \ Azadeh Elyasi² \ Hasan Abasi Hosienabadi³

Abstract

Sheikh Shahabuddin Suhrawardi has a special place among Islamic philosophers by including the Imaginal world in his special cosmological map. He considers this middle world a valuable achievement. In his opinion, belief in the imaginal world can be the solution to many religious problems that have challenged theologians for centuries. Among the important issues is the issue of resurrection and heaven and hell of the souls. By accepting both types of resurrection, i.e. spiritual resurrection and physical resurrection, regarding the immortality of souls after death, especially in connection with physical resurrection, he believes that most of the souls after disposing of their earthly material body will join an ideal body in the ideal world. After that, they spend either in happiness and pleasure, or in hardship and pain. If Suhrawardi had not taken this initiative and had not included this intermediate world in his special cosmological map, the explanation and justification of the issue of the rebirth of man after death, in other words, his rebirth in the world above the world of matter, as well as other religious beliefs such as The miracles and honors of the prophets, the promises of the prophets, the position of the angels, etc., would have been very difficult. Based on this, the present article, which has been prepared in a descriptive-analytical method, aims to investigate the role and place of the detached Imaginal world in explaining religious beliefs, especially the issue of resurrection and happiness and the soul of human beings in Ishraqi philosophy.

Keywords: Suhrawardi, Imaginal world, religious beliefs, ascending purgatory, descending purgatory

1 - PhD student, Islamic philosophy and theology, South Tehran Payam Noor University,
zboostani93@yahoo.com

2 - PhD student, Islamic philosophy and theology, South Tehran Payam Noor University,
(Corresponding Author), Azadehelyasi8@gmail.com

3 - Associate professor, department of Islamic philosophy and theology, Payam- e- Noor University;
Tehran; Iran.

h_abasi@pnu.ac.ir

بررسی نقش عالم مثال در تبیین اعتقادات دینی از منظر شیخ اشراق

زینب بوستانی^۱ / آزاده الیاسی^۲ / حسن عباسی حسین آبادی^۳

چکیده

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، با گنجانیدن عالم مثال در نقشه جهان‌شناسی خاص خویش، در میان فلاسفه اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. وی این عالم میانه را دست‌آوردی ارزشمند می‌داند. به عقیده او، اعتقاد به عالم مثال می‌تواند راه‌حل بسیاری از مسائل مشکل دینی باشد که قرن‌ها متکلمان را به چالش کشیده است. از جمله مسائل مهم، موضوع معاد و بهشت و دوزخ نفوس می‌باشد. وی با پذیرش هر دو نوع معاد، یعنی معاد روحانی و معاد جسمانی در باب جاودانگی نفوس پس از مرگ، به ویژه در ارتباط با معاد جسمانی، معتقد است که اکثر نفوس پس از خلع بدن مادی خاکی، در عالم مثال به بدنی مثالی می‌پیوندند و پس از آن یا در سعادت و لذت به سر می‌برند یا در شقاوت و تألم. اگر سهروردی دست به این ابتکار نمی‌زد و این عالم واسطه را در نقشه جهان‌شناسی خاصی خویش جای نمی‌داد، تبیین و توجیه مسئله زنده شدن مجدد انسان پس از مرگ و به عبارتی تولد دوباره او در عالمی فوق عالم ماده و همچنین دیگر اعتقادات دینی همچون معجزات و کرامات انبیاء، وعده‌های پیامبران، جایگاه فرشتگان و... بسیار دشوار می‌شد. بر همین اساس، مقاله حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی فراهم آمده است، درصدد بررسی نقش و جایگاه عالم مثال منفصل در تبیین اعتقادات دینی به‌ویژه مسئله معاد و سعادت و شقاوت نفوس ناطقه انسانی در فلسفه اشراقی برآمده است.

واژگان کلیدی: سهروردی، عالم مثال، اعتقادات دینی، معاد، برزخ صعودی، برزخ نزولی

۱ - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران جنوب، zbstani93@yahoo.com

۲ - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام و اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران جنوب (نویسنده مسئول)، Azadehelyasi8@gmail.com

Azadehelyasi8@gmail.com

h_abasi@pnu.ac.ir

۳ - دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

اعتقادات دینی از دیدگاه دین اسلام، به مجموعه باورهایی گفته می‌شود که از طریق وحی، سنت و قرآن کریم به ما منتقل شده‌اند. این مجموعه باورها، در سه اصل کلی توحید، نبوت و معاد دسته‌بندی می‌شوند و شامل نگاه اسلام به جهان، انسان، طبیعت و رابطه آنها با خداوند هستند. با آنکه سه اصل فوق در همه ابعاد زندگی مسلمین نقش بسزایی دارند، مسئله زنده شدن انسان پس از مرگ و فرجام‌شناسی، که دین مبین اسلام آن را در قالب «نظریه معاد» در اختیار بشر قرار داده است، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ تا آن حد که اندیشمندی همچون علامه طباطبایی ایمان به معاد را هم‌تراز با ایمان به خدا در نظر می‌گیرد و منکرین آن (منکر معاد) را از آیین اسلام خارج می‌داند و معتقد است که سرنوشتی جز هلاکت ابدی برای آن‌ها متصور نیست (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۲۲). ایشان در راستای همین موضوع، در بیان تفسیر آیه ۴ سوره یونس می‌فرماید: «بازگشت همه شما به سوی اوست. وعده خدا حق است، هموست که آفرینش را آغاز می‌کند سپس آن را باز می‌گرداند تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند به عدالت پاداش دهد و کسانی که کفر ورزیده‌اند به سزای کفرشان شربتی از آب جوشان و غذایی پردرد خواهند داشت.»^۱ سپس می‌نویسند: اینکه خداوند وعده خود (معاد) را حق می‌داند، بدین معناست که خلقت الهی به نحوی صورت گرفته است که جز با برگشتن موجودات به سوی او تام و کامل نمی‌شود (همان، ۱۴۰). بنابراین، به دلیل نقش به‌سزایی که اصل معاد در به کمال رساندن انسان و معنابخشی به نظام خلقت الهی دارد، همواره این مسئله (معاد) جزء دغدغه‌های اصلی ذهنی بشر بوده و مورد توجه اندیشمندان بسیاری قرار گرفته است. برخی از این اندیشمندان، از منظر قرآن و روایات به «معاد» پرداخته‌اند؛ برخی هم از منظر عقل و بحث‌های فلسفی سعی کرده‌اند در این خصوص، اقامه دلیل کنند.

فلاسفه بزرگی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین، از جمله افرادی هستند که ادله عقلی و عرفانی فراوانی برای اثبات معاد و زندگی پس از مرگ آورده‌اند. در این میان، شیخ اشراق نخستین کسی است که در میان فیلسوفان اسلامی، با طرح عالم مثال وارد بحث شرح و توضیح اعتقادات دینی، به‌ویژه موضوع مبدأ و معاد گردیده است و درحقیقت در این باب طرحی نو درانداخته است. به اعتقاد وی، عالم مثال عالمی است که در آن حوادث نفس اتفاق می‌افتد و با فرض وجود آن می‌توان بسیاری از حوادث و اعتقادات دینی از جمله امور مربوط به آخرت و بهشت و دوزخ و عالم پس از مرگ، تجربه‌های عرفانی انبیاء و اولیاء و وعده و وعیدهای آنان را، که قبول آنها برای خلق در این عالم دشوار است و ادراک آنها با حواس ظاهر ناممکن می‌نماید، را تبیین نمود.^۲ به همین دلیل تمام تلاش سهروردی در آثارش، این است که با تمرکز بر این عالم میانه، انسان را برای دستیابی به

یک حیات معنوی غنی، آماده سازد.

به علاوه در اندیشه سهروردی، زندگی حقیقی آدمی مشروط به آن است که او تولد دیگری (تولد ثانی، تولد روحانی) بیابد و این فقط در پرتو ورودش به ساحت دیگری از ساحت عالم، که همان عالم مثال باشد، امکان پذیر است. بنابراین، وی در فلسفه خاص خویش متناسب با حکمت نوریه، طرحی نو از تفکیک نفوس و سعادت آنها پس از مرگ بدن، ترسیم نموده است و با توسل و بهره گیری از عالم مثال منفصل، به تفسیر سرنوشت این نفوس بشری در گروه‌ها و دسته‌های مختلف می‌پردازد.

در ارتباط با این موضوع، هم در گذشته و هم در دوران معاصر، پژوهش‌هایی به صورت جسته‌وگریخته انجام گرفته و عقیده شیخ اشراق در ارتباط با موضوعات دینی و ارتباطشان با عالم مثال، مورد مطالعه قرار گرفته است؛ اما در این میان پژوهشی یافت نمی‌شود که به صورت ویژه و عمقی در حوزه معادشناسی اشراقی و تأثیر عالم مثال در تبیین و توجیه آن، فعالیت کرده باشد. بر همین اساس، مقاله حاضر بر آن است که پس از ارائه شرحی از عالم مثال و ویژگی‌های آن به نقش این عالم در تبیین اعتقادات دینی، به ویژه مسئله معاد و سعادت و شقاوت نفوس انسانی متمرکز شود.

۲- عالم مثال و ویژگی‌های آن

سهروردی در کتاب حکمة الاشراق خود به تعدد عوالم وجودی اشاره می‌کند و می‌گوید: «مرا در نفس خود تجارب درستی است که دلالت بر آن دارد که عوالم چهارند: انوار قاهره (عقول)، انوار مدبره (نفوس)، برزخیان (اجسام) و صور معلقه ظلمانیه و مستنیر» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۵۳). همان گونه که می‌بینیم وی در نظام هستی‌شناسی خویش، علاوه بر عوالم عقول و نفوس و اجسام که مشائیان نیز به آن‌ها قائل بودند، به عالم دیگری اشاره می‌کند که عالم مثال یا مثل (صور) معلقه نامیده می‌شود. این وادی چهارم، واسطه میان دو عالم مادی محض و عالم مجرد محض است، اما نه صرفاً به این صورت که مرتبه‌ای است از مراتب هستی که خصوصیات دو مرتبه دیگر را در خود جمع کرده است، بلکه به این دلیل که امکانی فراهم می‌آورد تا عالم مجرد محض برای عالم مادی محض قابل درک شود، به نحوی در این مرتبه تحقق بیابد و به این مرتبه تنزل پیدا کند و از سوی دیگر وجود مادی محض نیز بتواند از مرتبه خود عروج کند و به مراتب برتر راه بیابد. این همه به دلیل آن است که هریک از موجودات دو مرتبه مجرد و مادی، در این مرتبه میانی حضور پیدا می‌کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۳۶۴). بدین ترتیب که، هر موجودی از موجودات عالم نور و ماده، دارای مثال و صورتی در این عالم واسطه است که قائم به ذات و فاقد محل می‌باشد؛ مانند صور در آئینه که آئینه مظهر آنهاست، اما محل آنها محسوب نمی‌شود

و به‌خاطر همین خصوصیت، توانسته با عالم مادی مرتبط شود و مظهری چون قوه خیال برای صور موجود در خود داشته باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۳۳۸).

در پرتو وجود همین عالم مثال است که همه مراتب وجودی عالم ملکوت چون فرشتگان و ارواح و آنچه در اساطیر و آیین‌های الهی به صورت تشبیهی تجلی کرده و شاعرانه بیان شده‌اند و در ادبیات سنتی نیز جایگاه ویژه و پررنگی دارند، قابل تبیین هستند. برای مثال، سهروردی در داستان عقل سرخ در ضمن شرح نبرد بین رستم و اسفندیار، از بخشی از این نبرد برای توصیف کردن هرچه بیشتر عالم مثال و صور حاصل از آن که موجود در سطوح آینه‌گون‌اند، بهره گرفته است. در واپسین لحظات این نبرد، (سطح آینه‌گونی) که اسفندیار را به خود خیره می‌کند و شرایط را برای اصابت تیرهای رستم به چشمان او فراهم می‌کنند که در ظاهر سبب شکست او در مبارزه می‌شود، در واقع منعکس‌کننده یک صورت مافوق حسی مربوط به عالم مثال (انوار سیمرخ) است که اسفندیار با مشاهده آن به شهودی برتر دست می‌یابد و به جهانی والاتر منتقل می‌شود. وی علاوه بر این داستان (عقل سرخ)، در دیگر رساله‌های رمزی و تمثیلی خویش نیز به صورت گسترده از عالم مثال، سخن به میان آورده است و علاوه بر مطرح نمودن بحث صور مثالی، این عالم متوسط را مکانی برای اولین ملاقات میان پیر و سالک در این داستان‌ها معرفی می‌نماید، که معمولاً با اسم رمزی «صحرا» از این مکان یاد می‌کند. او از اسامی رمزی دیگری نیز همچون «ناکجاآباد» و «سرای مردان» در داستان آواز پر جبرئیل، «محلّه روح آباد» در داستان مونس العشاق، «ولایت باز» در داستان عقل سرخ، «باغی که طاووس در آن زیست می‌کرد» در رساله لغت موران و «خانقاه» در رساله‌های فی‌حاله الطفولیة و آواز پر جبرئیل، برای اشاره به این مکان استفاده کرده است.

همچنین عنوان «اقلیم هشتم» نیز در این رساله‌های رمزی و حتی در دیگر آثار شیخ اشراق، برای اشاره به این عالم واسطه، پرکار بوده است، که شامل شهرهای مثالی با عناوین جابلقا، جابرسا و هورقلیا می‌باشد. جابلقا و جابرسا شهرهای عالم عناصر مثل معلقه‌اند و هورقلیا از عالم افلاک مثل معلقه است. سهروردی عالم هورقلیا (عالم افلاک مثالی) را عالم عجایب و غرایب دانسته و برای عالم افلاک مثالی اصوات و نغمه‌های متنوعی قائل است و اعتقاد دارد اصوات و نغمات عالم افلاک مثالی، مشروط به شرایط اصوات عالم مادی نیست. وی معتقد است وجود صدا در عالم مادی مشروط به تموج هوا است، اما اصوات عالم افلاک مثالی مشروط به تموج هوا نیستند، مانند رنگ‌های ستارگان که مشروط به شرایط رنگ در عالم مادی نیستند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۵۴).

۳- تقسیم عالم مثال به برزخ صعودی و نزولی

به طور کلی به اعتقاد فلاسفه مسلمان، عالم مثال به دو بخش «برزخ نزولی» و «برزخ صعودی» تقسیم می‌گردد. یک برزخ پیش از جهان مادی و برزخ دیگر پس از آن؛ چراکه معتقدند، مراتب نزول وجود و صعود آن دوری می‌باشد و مرتبه پیش از این جهان مرتبه نزولات وجود است (برزخ نزولی) و مرتبه پس از این جهان از مراتب عروج و صعود است (برزخ صعودی) (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۳۱۳). توضیح آنکه، برزخ نزولی یا عالم مثال منفصل پس از تجلی عقول به صورت عالمی منفک از خیال انسانی، حاصل می‌آید. چراکه فیضان وجود بعد از طی منازل و مراحل در سیر نزولی و عبور از عوالم برزخی، به عالم مادی یا هیولی می‌رسد. هیولی که قابلیت و استعداد صرف و غیرمتناهی است با بهره‌گیری از فیض حق تعالی در حرکت به سوی کمال به صورت موجودات مختلف نمایان می‌گردد و با تحقق حیوان و انسان، قوه خیال و به تبع آن، صور خیالی ایجاد می‌گردند.

این قوه که بنا بر نظر مشهور مشائیان مادی و طبق حکمت متعالیه صدر، مجرد است، در قوس صعود هم‌ردیف عالم مثال منفصل و برزخ نزولی است؛ با این تفاوت که فیض وجود در قوس نزول از اشرف به اخس می‌رسد ولی در قوس صعودی عالم مثال متصل و صور جزئی مرتسم در نفس یا صادر از نفس انسانی، از اخس به اشرف ارتقاء می‌یابد. به دلیل همین تفاوت است که طریق اثبات تجرد عالم مثال در قوس نزول، متفاوت از راه اثبات تجرد خیال در انسان و حیوان است (اخلاقی، ۱۳۹۸: ج ۱، ۲۷۳). بنابراین، در دایره هستی، مثال قوس صعودی، همان عالم برزخی است که نفوس بشری بعد از مفارقت از بدن و ترک زندگی دنیوی، در آن خواهند زیست. به عبارت دیگر، در قوس صعود سخن از معارج و ترقیات است و در قوس نزول، سخن از تنزلات تدریجی فیض وجود از اشرف به اخس است و هر مرتبه عالی، علت مرتبه سافل است. در قوس صعودی، صورت‌های واقع در برزخ بعد از مرگ، صورت‌های تجسم یافته اعمال و نتایج افعال دنیوی انسان‌هایی است که در مقام علم و عمل، متوسط بوده و به مرتبه تجرد عقلانی نرسیده‌اند؛ برخلاف صورت‌های برزخ نزولی که به اعمال و نتایج افعال آدمی بستگی ندارند. از این رو، بهشت مثالی که آدم ابوالبشر از آن خارج شد و به زمین هیوط کرد، غیر از بهشتی است که نیکوکاران در قیامت به آن نائل می‌شوند. اولی، مربوط به قوس نزول است و دومی مربوط به قوس صعود. ابن عربی، برزخ قوس نزول را «غیب امکانی» می‌نامد، چون امکان ظهورش در عالم شهادت است و برزخ قوس صعود را «غیب محالی» می‌خواند، چون محال است به عالم شهادت، بازگردد به همین دلیل است که بسیاری از اهل طریقت می‌توانند برزخ اول را مشاهده و وقایع آینده دنیا را پیش‌بینی کنند ولی قادر به کشف احوال مردگان

نیستند (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۳، ۷۸).

براساس دیدگاه فوق، که نظام دایره‌وار وجود را در دو قوس نزول و صعود ترسیم می‌نماید، به نظر می‌رسد که، یافتن عالم مثال منفصل یا همان برزخ نزولی بسی راحت‌تر از برزخ صعودی است، زیرا بسیاری از عارفان از حقایق برزخ نزولی که در این عالم جلوه‌گرند خبر می‌دهند، اما عارفان اندکی حقایق برزخ صعودی را شهود کرده‌اند. به همین دلیل کشف حقایق مربوط به عالم وجودی در قوس صعودی آن بسیار دشوار می‌نماید؛ چراکه مسائل مربوط به آن نشئه وجود، بسیار مبهم بوده و سراسر رمز و راز است و رمز گشایی آن جز با گزارشات وحیانی و شهودی امکان پذیر نیست.

۴- برزخ صعودی و نزولی عالم مثال نزد سهروردی

برخی از فلاسفه متأخر از شیخ اشراق، قائل به انطباق برزخ نزولی بر مثال منفصل و انطباق برزخ صعودی بر مثال متصل شده‌اند. مثال متصل، قائم به نفوس جزئیه بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌پذیرد. مثال منفصل برخلاف مثال متصل، عالمی است که قائم به خود بوده و از نفوس جزئیه متخیله بی‌نیاز و مستقل است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۳۷۶). در عالم مثال منفصل، همه موجودات عالم ماده و امور بسیار دیگری وجود دارند. در آن عالم زمین و آسمان و افلاک ویژه آنجا وجود دارد و به تعبیر قیصری، آن عالم مشتمل بر عرش، کرسی، آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه و همه آنچه در آنهاست می‌باشد و همه مکاشفات صوری، مشاهده ملائکه، تجسم اعمال، بخش‌هایی از معراج‌ها، حضور انبیا در آسمان‌های مختلف و این قبیل از امور، در مثال منفصل روی می‌دهد؛ چنانچه اقسام منامات و رؤیایها در مثال متصل اتفاق می‌افتد (قیصری، ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۲۴). اگر بخواهیم این تقسیم‌بندی را معیار بحث خویش قرار دهیم، باید بگوییم که سهروردی، به‌رغم اعتقاد به عالم مثال یا خیال متصل -به عنوان یکی از قوای باطنی انسان- به عالم مثال متصل در قوس صعود معتقد نیست؛ زیرا از نظر وی تجرد مثالی نفس و تجرد قوه خیال غیرقابل قبول بوده و صور خیالی متصل را نمی‌توان عالم خیال متصل دانست. از این‌رو، در باب عالم مثال متصل انسانی که تنها در خیال انسان است، سخنی مطرح نمی‌کند و حتی در برخی موارد احکام عالم مثال متصل و برزخ صعودی را بر مثال منفصل حمل می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ج ۲، ۲۰۱).

نزد شیخ اشراق جایگاه عالم مثال منفصل براساس مراتب نزولی هستی، پس از نورالانوار، به این ترتیب می‌باشد: ۱- نور اقرب و انوار قاهره طولی؛ ۲- انوار قاهره عرضی یا ارباب انواع و مثل افلاطونی؛ ۳- عالم اشباح مجرد یا عالم مثال منفصل؛ ۴- انوار مدبره یا نفوس فلکی و انسانی؛ ۵- برزخ غاسقه یا عالم

اجسام (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۶۸). بر مبنای قاعده الواحد، چون «از واحد جز واحد صادر نمی‌شود»، از نورالانوار نیز مستقیماً جز معلول واحد صادر نمی‌شود؛ که در اصطلاح سهروردی به آن معلول اول، «نور اقرب» یا «نور بهمن» گفته می‌شود. از طریق همین نور اقرب، سایر موجودات ایجاد می‌شوند. سهروردی -برخلاف فلاسفه مشاء- این عقول را منحصر در تعداد محدود نمی‌داند.

انوار قاهره طولیه در فلسفه اشراق، همان عقول طولی در فلسفه مشاء هستند که واسطه خلق سایر موجوداتند؛ با این تفاوت که در فلسفه اشراق، تعداد این عقول منحصر به تعداد محدود نیست و به رابطه نوری آنها تأکید می‌شود. همچنین سهروردی، برخلاف فلاسفه مشاء، با مثل افلاطونی موافقت می‌کند و آنها را بنا بر نظام نوری خود توضیح می‌دهد: این مثل نورانی، واسطه میان انوار قاهره طولیه و انواع مادی (مثلاً سبب و انسان و اسب و غیره) هستند و به همین جهت، معلول انوار قاهره طولیه و علت انواع مادی هستند. از این رو، هر نوعی از انواع مادی، مثالی در عالم عقل دارد که مجرد و نوری است و این انواع مادی از آنها تراوش یافته‌اند و از طریق آنها تدبیر می‌شوند، اما عالم اشباح مجرده یا عالم مثال منفصل، شامل موجودات مجردی است که دارای صورت و شکل و مقدار هستند. آنچه در رؤیای صادق یا کاذب دیده می‌شود و همچنین مشاهده موجودات مثالی و خیالی، در این عالم است. عالم انوار مدبره نیز از سنخ نور و مجردند اما به سبب مرتبه نوری ضعیف، می‌توانند با بدن مادی مرتبط شده و در آن تصرف کنند. سهروردی گاهی به انوار مدبره، از آن جهت که فرمانده بدن هستند، انوار اسفهبدی می‌گوید. انوار مدبره به دو قسم تقسیم می‌شوند: نفوس فلکی که همیشه به بدن متعلق است و نفوس انسانی که تعلق به بدن برایش همیشگی نیست.

در فلسفه اشراق پس از عالم انوار مدبره، عالم برازخ غاسقه یا اجسام قرار دارد. اجسام، چون درکی از خود و دیگران ندارند، از سنخ نور نیستند و ظلمانی می‌باشند و به همین جهت، گاهی از آنها به عنوان برزخ ظلمانی (غاسقه) یا مرده (میتة) نام برده می‌شود (همان، ۱۷۱-۱۷۰-۱۶۹).

طبق فلسفه نوری سهروردی، که بر مبنای آن تمام هستی را باید براساس میزان بهره‌مندی از نور تقسیم کرد، باید گفت که در این سیر نزولی، هرچه مراتب وجودی، به مبدأ نور حقیقی (نورالانوار) نزدیک‌تر باشند و در نورانیت خود قوی‌تر باشند، از درجه والاتری برخوردارند و هرچه این مراتب و موجودات به سمت عالم ظلمت نزول می‌کنند و هویت نوری آنها ضعیف‌تر می‌شود، از ارزش و مرتبه وجودی آنها کاسته می‌شود؛ اما از طرف دیگر، بازهم موجودات ساکن در عالم برزخ و سایر عوالم، می‌توانند یک سیر صعودی را آغاز کنند و به حرکت خود تا رسیدن به نورالانوار ادامه دهند تا استکمال صورت بگیرد و دایره وجود

کامل گردد. نگرش شیخ اشراق به سیر نزولی عالم مثال راه، می‌توان براساس یک سلسله از مشاهده‌ها و اشراق‌ها (که گاه وی عناصر قهر و شوق نیز در تبیین آن به کار برده است) تبیین نمود که درحقیقت جهان اشراقی او نیز به واسطه آن‌ها انتظام می‌یابد. بدین نحو که بنابر «قاعده الواحد» نورالانوار عقل اول را ایجاد کرده و یک نحوه اشراق نسبت به آن دارد و عقل اول هم یک شهودی نسبت به نورالانوار دارد. عقل دوم نیز یک بار نور اشراق را بی‌واسطه از نورالانوار دریافت می‌کند و یک بار هم به‌واسطه عقل اول نورالانوار را شهود می‌کند. از این رو در عقل دوم، چهار جهت کثرت به وجود می‌آید که طبق هریک، عقلی یا نوری به وجود می‌آید.

به همین نحو جهات شهود و شروق ادامه پیدا کرده و از هریک از آن‌ها، عقلی صادر می‌شود تا آنجا که مرتبه انوار به قدری ضعف پیدا می‌کند که آخرین مرتبه انوار، یعنی ارباب انواع و مثل افلاطونی، صادر می‌شود. بعد از مثل افلاطونی و عقول متکافی، مرتبه عالم مثال قرار دارد که در فلسفه اشراق، ایجاد عالم مثال از جهت شهودات انوار قاهره و عالم ماده از اشراقات آنهاست؛ زیرا شیخ اشراق، نور شهود را از آن جهت که رو به سوی نورالانوار دارد، شریف‌تر از نور اشراق که رو به سوی کثرت دارد، دانسته است. از طرف دیگر، عالم مثال شریف‌تر از عالم ماده است، لذا در جهت شریف (شهودات) عالم مثال صادر می‌شود و از جهت اشراق، عالم ماده؛ زیرا شرافت وجودی کمتری نسبت به عالم مثال دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۰۶).

همچنین شیخ اشراق با تکیه بر مفاد قاعده امکان اشرف، به نمایش سیر نزولی آفرینش و تثبیت هرچه بیشتر جایگاه عالم مثال منفصل، در نقشه جهان‌شناسی اشراقی می‌پردازد. بر اساس این قاعده، هرگاه موجود ممکن اخس تحصیل و وجود یافته باشد به استلزام بایستی موجود ممکن اشرفی قبل از آن موجود باشد که علت آن باشد. به این بیان که مشاهده می‌کنیم که موجودات طبیعی و جسمانی هستند و وجود دارند حال اگر بگوییم که این موجودات جسمانی بلاواسطه از ذات حق و علل صادر شده‌اند اشکالاتی وارد می‌شود از جمله قاعده لزوم سنخیت میان علت و معلول و دیگر توحید و وحدت میان علت و معلول. با توجه به آن اشکالات و اصول مسلم عقلی و حسی، امور جسمانی طبیعی نمی‌توانند از ذات مجرد بلافاصله صادر شوند و دیگر امور متکثره از واحد بالذات صادر نمی‌شوند، درحالی که موجودات طبیعی متکثره موجودند؛ پس از وجود ممکنات اخس به حکم قاعده امکان اشرف متوجه می‌شویم که باید موجودات متوسطه‌ای وجود داشته باشند و آن‌ها وسائط و علل موجودات جسمانی باشند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵۴).

در مقابل قاعده امکان اشرف، که یکی از ادله اثبات سیر نزولی هستی می‌باشد، قاعده امکان اخس

قرار دارد که به اثبات سیر صعودی این چینش می‌پردازد؛ اما همانگونه که پیشتر ذکر شد، از آنجا که سهروردی قوه خیال و همه قوای باطنی نفس را جزء قوه عاقله مادی می‌داند و به علت نادیده‌گرفتن و نپذیرفتن تجرد قوه خیال در انسان، ناچار نتوانسته قوس صعودی عالم مثال را اثبات کند؛ زیرا اثبات این عالم، منوط به پذیرفتن تجرد قوه خیال می‌باشد. بنابراین، موضوعات دینی و اعتقادی همچون معاد و حشر نفوس و تحقق همه وعده‌های پیامبری را با توسل به همان قوس نزول تفسیر می‌نماید. درحالی‌که، این امر به گونه‌ای مغالطه است. زیرا نفوس معذب یا نفوس منعم، پس از مرگ وجود ندارند؛ بلکه باید ملاک عذاب و پاداش در نفوس انسانی، ملکات حاصل از اعمال و افعال و تجسم ناشی از نیات و افعال و اعمال در خود نفوس موجود باشند.

در دوره‌های بعد فیلسوفی همچون ملاصدرا، با استفاده از موضوعاتی همچون حرکت جوهری اشتدادی، تشکیک خاصی وجود، اصالت وجود، وحدت حقیقی وجود و... به اثبات تجرد قوه خیال و حل این مشکل در فلسفه اشراق پرداخته است. به اعتقاد وی، نفس انسان با حرکت جوهری اشتدادی به تجرد برزخی و تجرد عقلی می‌رسد؛ چراکه درک حقایق جهان معقول و متحدشدن با آن‌ها از شرایط وجودی نفس است، تا آنکه به عالم عقلی تبدیل شود. عالمی که صورت هر موجود مجرد و تصویر ذهنی هر موجود مادی‌ای در آن موجود می‌باشد (شایگان، ۱۳۹۲: ۲۴۹-۲۴۷).

۵- اعتقادات دینی و عالم مثال در نزد سهروردی

شیخ اشراق با استفاده از نظریه عالم مثال منفصل، به توجیه و تبیین بسیاری از اعتقادات دینی در دین اسلام، پرداخته است. موضوعاتی از قبیل واقعه‌های روحانی، تجربه‌های عرفانی انبیا و اولیا، وعده‌های آنان، معجزات و کرامات آنان، جایگاه بعضی از فرشتگان، امور مربوط به آخرت و بهشت و دوزخ و عالم پس از مرگ که قبول آنها برای خلق در این عالم دشوار است و ادراک آنها با حواس ظاهر ناممکن می‌نماید، در این دسته جای دارند.

به اعتقاد وی، آنچه از جهان غیب برای اولیای خدا کشف می‌شود، اقسام گوناگونی دارد: گاهی مکتوب، و گاهی به شنیدن صدا و صوت است. قسم دیگر از واردات غیبی این است که شخص کامل، صورت زیبا و چهره نیکویی (فرشته) را مشاهده کرده، با آن به گفتگو می‌پردازد؛ و گاهی آنچه بر شخص سالک وارد می‌شود، از ورای حجاب ظاهر می‌گردد. مواردی دیگری نیز وجود دارد که کاملان، از رؤیت عالم خیال منفصل برخوردارند؛ مانند اینکه شخص، وقوع حادثه‌ای در زمان آینده یا حادثه‌ای در زمان گذشته را در خواب می‌بیند. این امور به سبب ارتباط و علم حضوری نسبت به عالم مثال و موجودات مثالی است

(یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ج ۲، ۲۰۱).

شاید گویاترین و زیباترین توصیف درباره مکان مثالی را باید از زبان فرشته در رساله تمثیلی عقل سرخ سهروردی شنید. در آنجا وقتی سالک درباره کوه قاف (رمز عالم مثال) می‌پرسد که «مسافت این کوه چند باشد؟» پاسخ می‌شود که «چندان که روی باز به مقام اول توانی رسیدن، چنانکه پرگار که یک سر از او بر سر نقطه مرکز بود و سری دیگر بر خط و چنان که گردد باز بدان جا رسد که اول از آنجا رفته باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۲۹) و این همه از آن روست که مکان آن، مکان باطنی است و این باطن، باطن خود سالک است. از این روی انتقال به اقلیم هشتم (عالم مثال) برای ما انسان‌هایی که در عالم ماده به سر می‌بریم، نوعی گسست و تغییر ساحت است.

این گذر از عالم ماده به اقلیم هشتم و شرط رسیدن به شهود، تنها در اثر ریاضت و تهذیب نفس و ترک بدن خاکی و باقی تعلقات دنیوی، میسر می‌باشد. و پس از این مرحله است که انسان به این جهان صعود می‌کند، با فرشتگان و انوار قاهره ملاقات می‌کند و بسیاری از حقایق دینی را مشاهده و ادراک می‌نماید. از آنجاکه در این عالم افکار و نیات نفسانی و حاصل اعمال و صفات انسان نیز متناسب با معنی خود صورت می‌یابند، این عالم، عالم حوادث نفس نیز هست و نفوس صعودکننده در این عالم می‌توانند عالم خود را که در واقع بهشت و دوزخ شخصی آنها نیز به‌شمار می‌رود، مشاهده و ادراک نمایند (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۳۷).

موضوع اصلی داستان‌های رمزی اشراق نیز، همین موضوع زندانی شدن انسان در عالم ماده و چگونگی صعود آن به عالم مثال منفصل می‌باشد. برای مثال وی رموزی همچون (پرنندگان اسیر در دام) و (تن در دادن پرنندگان به تنگی قفس) در داستان رساله الطیر، رمز (چاه سیاه)، در رساله عقل سرخ، و رموز سلحفات (لاک‌پشتان)، (دوال‌پا)، (طاووسی که سله بر سرش انداختن) و (خفاشانی که حربا را اسیر کرده‌اند) در داستان لغت موران را، برای این نفوس گرفتار در بند تعلقات مادی در نظر گرفته است. سپس با استفاده از رمزهایی مانند (نفوذ کردن از حجره زنان و قصد سرای مردان کردن) در داستان آواز پرچربیل و (تبدیل شدن هد هد به سیمرغ) در رساله صغیر سیمرغ، (ترک کردن آشیان توسط عندلیب) در داستان لغت موران، به نفوس انسانی می‌پردازد که پس از ترک علایق دنیوی به سمت اصل نورانی و عالم حقایق، کوچ می‌کنند.

سهروردی که قصد دارد هرچه بیشتر، سمت و سوی اشراق و ملکوت را در این عالم میانه نشان دهد، غیر از مبحث اعتقادات دینی در اسلام، حوادثی را که تمثیل‌های عرفانی وی برای قهرمانانی همچون هرمس و کیکسرو رخ داده است در عالم مثال می‌داند: خروج از تاریکی، جریان چشمه آب روان روی

برزخ، قدم‌زدن روی آب، بالارفتن از کوه قاف و... همگی حوادثی هستند که صحنه حضور و تحقق آنها نه در عالم محسوس و نه عالم معقول، بلکه در عالم مثال است که درحقیقت جایگاه همه مسائل دینی و اعتقادی محسوب می‌شود.

۶- معاد و عالم مثال در نزد سهروردی

همانگونه که ذکر شد، یکی از اعتقادات دینی، که شیخ اشراق سعی در تبیین آن از طریق عالم مثال منفصل داشته است، مسئله معاد و رستاخیز می‌باشد. وی براساس حکمت اشراق، معتقد است که نفس یا همان نور مجرد مدبر، پس از فناء جسم، معدوم نمی‌شود چراکه نور مجرد مقتضی عدم خویش نیست و الاً اصلاً موجود نمی‌شد. بنابراین هنگامی که نور مجرد از ظلمات رهایی یابد به بقاء نور قاهر که علت اوست باقی می‌ماند و مرگ کالبد به علت بطلان مزاجی است که صورت می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۱۶). سهروردی با پذیرش هر دو سوی معاد (معاد روحانی و معاد جسمانی) و تکیه بر عالم مثال منفصل، اظهار می‌کند که نفس واجد زندگی پس از مرگ می‌باشد. عالم مثال عالمی است که در ساحت آن، ارواح به امور جسمانی مبدل می‌شوند و اجسام به مرتبه‌ای روحانی دست می‌یابند (کربن، ۱۳۸۷: ۳۰۴). بدین گونه است که رستاخیز اجسام در این عالم صورت عینی به خود می‌گیرد و همانگونه که جسم فانی آدم از خاک مادی خلق شد، نفس باقی و کالبد بشر در روز رستاخیز نیز از خاک آسمانی خلق می‌گردد. (همان، ۹۵). سپس وی در کتاب حکمة‌الاشراق آورده که نفوس مجرد پس از مرگ بدن، با توجه به رتبه آنان و وابستگی به امور مادی و برخورداری آنها از ذوق و شهود و خوگرفتن آنها به علم و عمل در سه گروه جای می‌گیرند و برای هر دسته‌ای معاد خاصی را در نظر می‌گیرد (هرچند که در برخی از آثارش دسته بندی‌های دیگری را هم انجام داده است).

گروه اول کسانی هستند که در دنیا پاک زیسته‌اند و در علم و عمل کامل شده‌اند. از این گروه سعادت‌مند در قرآن کریم به مقربین یاد شده است. این دسته با فرارسیدن مرگشان و جدایی روح از جسم، به عالم عقول مجرده و نور محض صعود می‌کنند. گروه دوم افرادی می‌باشند که در علم و عمل متوسط بوده‌اند. اینها نیز سعادت‌مند هستند و واجد کمال، اما در سطحی پایین‌تر از گروه نخست. بر همین اساس، این دسته به عالم برزخ یا مثال صعود می‌کنند، که سهروردی از آن به عالم اشباح معلقه یاد می‌کند. اما گروه سوم عده‌ای می‌باشند که هیچ کوشش نکرده و چه به لحاظ علمی، چه به لحاظ عملی هیچ‌گونه پیشرفتی نکرده و به کمال نرسیده‌اند. یعنی در هیچیک از علم و عمل به کمال نرسیده‌اند. اینان اشقیاء هستند که قرآن کریم از آنها با عنوان اصحاب شمال یاد می‌کند. این گروه نیز بالأخره به عالم مثال

می‌روند، اما در مرتبه صور مثالی مظلومه قرار خواهند گرفت (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۳۱۷).
 برحسب اعتقاد سهروردی، دسته اول از نفوس دارای معاد جسمانی نیستند؛ لذا از نظر وی معاد افراد کامل در علم و عمل فقط روحانی است و اگر این شواغل تمام شوند، آن کس که کمال دارد، لذتی بی‌نهایت می‌یابد، به‌گونه‌ای که به مشاهدات واجب‌الوجود و ملأ‌اعلی و عجایب عالم نور مشغول می‌گردد و تبدیل به عقلی نورانی و از جمله فرشتگان مقرب می‌شود و هرگز این جهان خاکی و تعلقات آن را به یاد نخواهد آورد.^۳ سهروردی نفوس متوسطان را پس از مرگ متعلق به اجسام سماوی می‌داند و در نتیجه، این نفوس را از جمله مضمولان معاد جسمانی ذکر می‌کند (همان، ۷۱). از گروه سوم نیز به اصحاب شقاوت تعبیر نموده که در جهنم حبس گردیده‌اند.

هرگاه نفس‌های خویش را از بند تعلقات آزاد کنند، براساس خصلت‌هایشان اشباحی در عالم مثل به آن‌ها تعلق می‌گیرد. باین‌بین که بعضی از کسانی که گرفتار زندان تن و مادیات‌اند و همچنین تعداد زیادی از ساکنان عالم مثال، این اشباح را ملاقات نموده‌اند... طبق نقشه جهان‌شناسی خاص اشراقی، جایگاه این اشباح در عالم صور معلقه می‌باشد که سهروردی از آن به عنوان عالم چهارم پس از عالم انوار قاهره (عقول) و عالم انوار مدبره (نفوس) و قبل از دو عالم برزخی (یکی برازخ اثیری و دیگری برازخ عنصری)، نام می‌برد. عالمی که در آن هم اشباح نورانی روشن وجود دارند و هم اشباح تیره و تاریک اشقیاء. اجنه و شیاطین از همین نفس‌های شقی حاصل می‌آیند... گاهی از بعضی از نفوس متوسطین در سعادت که دارای شبح‌هایی نورانی هستند و جلوه‌های آنها افلاک است، طبقاتی فراوان از ملائکه به وجود می‌آیند، که البته جایگاه الهیونی که اهل تهذیب نفس بوده‌اند، بالاتر از جایگاه ملائکه می‌باشد^۴ (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۲۵).

قابل ذکر است که پیش از سهروردی ابن‌سینا نیز معاد روحانی را به وسیله دلایل عقلی اثبات نموده است. در نظر وی پس از مرگ بدن، ارواح به سوی پروردگار باز می‌گردند و سعادت و شقاوت معنوی و عقلانی خواهند داشت. به عبارت دیگر، وی نعمات بهشتی چیزی جز درک معقولات و لذت حاصل از آنها و عذاب جهنم را چیزی جز ردایل اخلاقی و عذاب ناشی از آن‌ها نمی‌بیند. سهروردی از اثبات معاد جسمانی اظهار ناتوانی نموده و آن را به دین ارجاع می‌دهد و می‌گوید عقل آدمی از درک چگونگی و کیفیت معاد جسمانی ناتوان است، ولی از آن جایی که به دین خود اطمینان داریم، صدق معاد جسمانی را قبول می‌کنیم. هرچند که برهان عقلی بر اثبات وجود آن موجود نیست.^۵ (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۹۱)

البته از آنجا که برای اثبات معاد جسمانی از دیدگاه فلسفی، به چندین اصل و مبنای فلسفی نیاز است که عبارتند از تجرد قوه خیال و قیام صدوری صورت‌های خیالی ادراکی به نفس با قوای خود، اصالت وجود و اینکه تشخص هرچیز به وجودش است و تشکیک وجود و...، سهروردی و همچنین ابن‌سینا با توجه به

عدم پذیرش اصول فوق، نتوانسته‌اند معاد جسمانی را از جهت فلسفی اثبات نمایند و ابن‌سینا در مورد گروهی از مردم معتقد به یک نوع از معاد جسمانی است، اما جسم آنها را یک جسم آسمانی می‌داند. شیخ اشراق در مورد انسان‌های متوسط ساکن در عالم مثال، معتقد به معاد جسمانی مثالی است.

۷- جایگاه هریک از نفوس در طبقات مختلف عالم مثال در نزد سهروردی

سهروردی که سعادت‌های وهمی و تمثالات صوری پس از مرگ و معاد متوسطان و زاهدان را مربوط به عالم مثال منفصل می‌داند، معتقد است نیک‌بختان و تیره‌بختان، معاد صوری دارند و معاد صوری از سنخ صور مجرد عالم مثال است. وی پس از تقسیم سعدا به دو دسته کم‌لین و متوسطان می‌گوید: متوسطان، بهشت صوری دارند و بهره‌مند از نعمات صوری هستند. طعام‌های لذیذ و باغ‌های پرآب و مناظر دل‌انگیز و دیگر نعمت‌های صوری، همگی متعلق به این گروه از نیک‌بختان می‌باشد. لکن کاملان در علم و عمل، از این نیز عبور کرده و با پیوستن به عالم عقول و نور محض، متنعم و متلذذ به لذت‌های عقلانی‌اند. چون براساس نظام استکمالی نوری اشراقی، نفس انسانی که در اصل خود «نورلنفسه» است هرگاه با اطلاع از حقایق و عشق به عالم انوار بتواند خود را از پلیدی‌های عالم ظلمانی مادی رها کند و خود را مصفا سازد، بعد از مرگ با ازبین رفتن حجاب‌های ظلمانی عالم ماده، به عالم انوار محض می‌پیوندد و به‌سان انوار قاهره، پاک و مقدس می‌شود و سپس مراتب انوار را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا جایی که با آنها متحد شود، اما نفوس زاهدان و پرهیزکاران متوسط در علم و عمل، به فلک‌های منور عالم مثال، که شهر هورقلیا نامیده می‌شود، منتقل می‌شوند و در آنجا از شراب و غذا و صورت‌های زیبا و نیکو و نغمه‌های خوش و هر لذت صوری دیگری که مایل باشند به واسطه اشباح مثالی که برای خود ایجاد می‌کنند، لذتی می‌برند که بسیار برتر و بیشتر از لذت‌های عالم جسمانی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۳۵). جالباً، نیز که شهر دیگر عالم مثال است، در مشرق یعنی در جهت اصل و مبداء قرار گرفته و جابرسا، که شهر دیگریست در مغرب، یعنی در جهت رجعت و منتهی و جسم روحانی که از عناصر عالم مثال ترکیب یافته است، همان جسمی است که افراد بشر با آن در قیامت زنده می‌شوند و با آن به بهشت یا دوزخ می‌روند (کربن، ۱۳۷۴: ۳۱۶).

بعضی اوقات از نفوس متوسطین که دارای سعادت وهمی بوده‌اند، فرشتگانی صوری در عالم مثال منفصل پدید می‌آیند. اینها همان قوا و ملکات نیک موجود در نفوس‌اند که در عالم مثال منفصل دیده می‌شوند و از آنجا که مظهر نفوس متوسط، افلاک است و هریک از نفوس به فلک خاصی مربوط می‌شود، در هر فلکی ملائکه مخصوصی خواهیم داشت. شیخ اشراق با چنین نظری، به توضیح درباره

ملائکه صوری متعلق به آسمان های هفت گانه می پردازد که در حقیقت متعلق به عالم مثال منفصل هستند و از نفوس متوسطان حاصل می آیند؛ اما این افلاک، مظاهر آند، نه محل مادی شان تا ملائکه موجود مادی محسوب شوند (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ج ۲، ۲۰۷).

اما ارواح اشقیاء در سایه صورتها و موجودات مثالی ظلمانی و تاریک عالم مثال که جهنم صوری اشقیاست به تناسب اعمال و رفتارشان در طبقات مختلف جهنم، جای می گیرند؛ زیرا عالم مثال، دارای مراتب و طبقات متفاوتی است. مراتب عالی آن، همان مراتب و طبقات بهشت است که جایگاه اصفیاء اولاد آدم و سعادت‌مندان متوسط در علم و عمل است و مراتب تحتانی آن به وجود آورنده طبقات تاریکی است که در شدت ظلمت، متفاوت از یکدیگر بوده و همان مراتب دوزخ است که اهل جهنم در آن عذاب داده می شوند. آخرین طبقه عالم مثال که نزدیک به عالم حس و ماده است، ظلمانی ترین مرتبه آن و جایگاه مجرمان جن و انس محسوب می شود. حد فاصل بالاترین و پایین ترین طبقات عالم مثال، مراتب بی شمار دیگری وجود دارد که در برخی از آن ها فرشتگان و انسان های نیکوکار جای دارند.

با توجه به مطالب فوق می توان گفت که در واقع انسان با هر مرتبه و درجه ای از عالم خاکی گسسته شود، به همان اندازه در عالم بالاتر (عالم مثال منفصل) مجدداً متولد می گردد و با ولادت های مکرر هویت و شخصیت اصلی او آشکار می گردد، به حقیقت اصلی خویش بازمی گردد و در موطن حقیقی اش جای می گیرد؛ اما اگر اعتقاد به چنین عالم واسطه ای وجود نمی داشت، تبیین و توجیه مسئله زنده شدن مجدد انسان پس از مرگ و به عبارتی تولد دوباره او در عالمی فوق عالم ماده و همچنین دیگر اعتقادات دینی همچون معجزات و کرامات انبیاء، وعده های پیامبران، جایگاه فرشتگان و... بسیار دشوار و حتی غیرممکن می شد. زیرا اگر فلاسفه ای همچون سهروردی، دست به ابتکار نمی زدند و بحث عالم مثال منفصل را مطرح نمی کردند، اولاً ارتباط منطقی بین عالم عقول و عالم محسوسات شکل نمی گرفت. ثانیاً اعتقادات دینی در اسلام، بی معنا و عاری از حقیقت جلوه می کرد و مسئله ای چون معاد جسمانی و تفسیر و تبیین جسم رستخیزی، جزء مسائل غامض و لاینحل باقی می ماند. ثالثاً کار برای اهل دیانت بسیار دشوار می شد و دلیل قانع کننده ای برای توجیه دیگران در ارتباط با معاد و باقی اعتقادات دینی نداشتند.

- نتیجه گیری

شیخ اشراق در میان فیلسوفان اسلامی، نخستین کسی است که با طرح عالم مثال و تکیه بر آن به تبیین و توجیه بسیاری از اعتقادات دینی و روحانی، که همیشه سراسر ابهام بوده اند و ادراک آنها با حواس ظاهر ناممکن می نماید، پرداخته است. البته به نظر می رسد که در میان این مسائل دینی و روحانی، آنچه

بیش از همه برای وی اهمیت داشته، بحث معاد و سرانجام نفوس پس از مرگ بوده است. ایشان در آثار گوناگون خویش از جمله داستان‌های رمزی‌اش، بیش از هر بحثی به صورت وسیع و گسترده به موضوع نفس مجرد انسانی و جدایی آن از جسم مادی و درنهایت ورودش به عالم مثال پرداخته است. سپس برای هریک از این نفوس، با هر توشه و وضعیتی که از عالم خاکی گسسته شود، به همان اندازه در این عالم واسطه، مجدداً حیاتی دیگر تعریف می‌کند که موجب آشکار شدن هویت و شخصیت اصلی آن‌ها می‌گردد و از این طریق به حقیقت و موطن اصلی خویش بازمی‌گردند.

اما با وجود این خدمت بزرگی که سهروردی با طرح عالم مثال منفصل در ارتباط با معتقدات دینی در دین اسلام، انجام داده است، تا آن حد که به احتمال زیاد اگر او این ابتکار را به خرج نمی‌داد، مسئله‌ای همچون معاد و بهشت و دوزخ جزء مسائل چالش‌انگیز و لاینحل در فلسفه باقی می‌ماند (اشکالی بس مهم در کار او وجود دارد که مخاطب را در این زمینه وادار به انتقاد از او نسبت به نظریه عالم مثال منفصل می‌کند: تمام سعی او بر آن است، که جایگاه تحقق وعده‌ها و وعیدها و حشر نفوس را در عالم اشباح مجرد از ماده، در سیر نزولی این عالم ثابت کند. اما وی می‌بایست در مجرای قوس صعودی عالم مثال، به اثبات این دسته از اعتقادات دینی می‌پرداخت که البته پیش از آن، باید به اثبات تجرد قوه خیال در انسان دست می‌زد و آن را می‌پذیرفت. در این صورت است که می‌شد بدون وارد کردن اشکال، سخنان او را در باب اعتقادات دینی و ارتباط آن با عالم مثال منفصل پذیرفت.

پی نوشتها

- «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (يونس / ۴)
- ۲- «وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة و به تحقق بعث الاجساد و الاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۳۵)
- ۳- «وإذا تجلى النور الاسفهبذی بالاطلاع على الحقائق... وتطهر من رجس البرازخ فاذا شاهد عالم الانوار المحض بعد موت البدن تخلص عن الصيغه و انعكست عليه اشراقات لاتناهی من نور الانوار...» (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۸۱)
- ۴- «و اما اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جنباً فاصبحوا في ديارهم جاثمين سواء كان النقل حقاً أو باطلا... اذا تخلصوا عن الصيلصى البرزخيه يكون لها ظلال من الصور المعلقه على حسب اخلاقها»
- ۵- «يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الي اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»

منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۲)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۰)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۵)، الهیات نجات، مترجم: سیدیحیی یشری، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۴. ابن عربی، محی الدین، (۱۴۰۰)، فتوحات مکیه، ترجمه: محمد خواجوی، چاپ هفتم، تهران، نشر مولی.
۵. اخلاقی، مرضیه، (۱۳۹۸)، شرح حکمة الاشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه هنر.
۶. پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۴)، عقل سرخ (شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی)، تهران، انتشارات سخن، چاپ سوم.
۷. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲ و ۳، تصحیح: هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. شاهجویی، محمدامین، (۱۳۸۴)، مجموعه مقالات هانری کرین، تهران، نشر حقیقت.
۹. شایگان، داریوش، (۱۳۹۲)، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، فرزانه روز.
۱۰. شهرزوری، شمس الدین محمد، (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، تصحیح: حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۲)، الاسفار الاربعه، تحقیق و تنظیم: رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، مقدمه: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۱۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۹)، *شیعه در اسلام*، چاپ هفدهم، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۴. ————: (۱۴۲۳ق). *نهایة الحکمة*. تعلیق و تصحیح: عباسعلی زارعی سبزواری. قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. غفاری، محمد خالد، (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۶. قیصری، داوود، (۱۳۹۳)، *شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، نشر مولی
۱۷. کرین، هانری، (۱۳۷۴)، *ارض ملکوت*، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات طهوری.
۱۸. ————، (۱۳۸۷)، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات جامی.
۱۹. لاهیجی، بهایی، (۱۳۷۳)، *رساله نوریه در عالم مثال*، مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری.
۲۰. هروی، محمد، (۱۳۶۳)، *انواری*، تهران، نشر امیر کبیر.
۲۱. یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۱)، *شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. ج ۱ و ۲. تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.