

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

The Role of the Imaginal World in Explaining the Afterlife in the Illuminationist System and Solving Its Defects in Mulla Sadra's Philosophy

Erfane h Mohammadzadeh Haghighi¹ / Mohammad Taghizadeh²

Abstract

Explaining the states of souls after death is among the most fundamental and complex issues in Islamic philosophy and theology, and it has been described differently by various thinkers. Suhrawardi, with his distinctive illuminationist approach, offered explanations for these matters, while Mulla Sadra critiqued his interpretations and proposed solutions to solve the theoretical defects in Suhrawardi's system. This study, using a descriptive-analytical and comparative method and based on Suhrawardi's primary works, his commentators, and Mulla Sadra's interpretations, seeks to answer the following questions: How does Suhrawardi explain the postmortem states of souls, heaven and hell, and bodily resurrection? What criticisms did Mulla Sadra raise, and how did he resolve them? The findings show that Suhrawardi explains the postmortem states of souls through the concept of the descending "imaginal world" and the notion of the "suspended exemplar". However, his neglect of the connected imagination as well as his materialistic understanding of the faculty of imagination introduced shortcomings in his theory. Mulla Sadra, by affirming the immateriality of the imaginative faculty and recognizing the imaginal world in the ascending arc, resolved these weaknesses. This resulted in a more precise understanding of the imaginal body and a more comprehensive theory of the soul's postmortem states, providing a rational framework for the fulfillment of prophetic promises regarding heaven, hell, and bodily resurrection.

Keywords: Imaginal world, postmortem states of the soul, heaven and hell, bodily resurrection, Suhrawardi, Mulla Sadra.
challenge, extraordinary nature.

1- Assistant professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran,

e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

2- Assistant professor, Department of Law, University of Religions and Denominations, Qom, Iran,

(Corresponding author),

taghizaade@gmail.com

نقش عالم مثال در تبیین مباحث مرتبط با معاد در نظام اشراقی و رفع اشکالات آن در حکمت صدرایی

عرفانه محمدزاده حقیقی^۱ / محمد تقی زاده^۲

چکیده

تبیین چگونگی احوال نفوس پس از مرگ، از اساسی‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل فلسفی و کلامی به شمار می‌آید و آراء مختلفی پیرامون آن مطرح شده است. سهروردی، با رویکردی خاص به این مسئله پرداخته و توضیحاتی ارائه داده که بعد از وی، مورد نقد ملاصدرا قرار گرفته است. ملاصدرا ضمن بررسی دیدگاه سهروردی، تلاش نموده کاستی‌های نظریه وی را نشان داده و راه‌حلی برای رفع آن ارائه دهد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای و با اتکا بر آثار اصلی سهروردی و شارحان وی و تفسیرهای ملاصدرا در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است که سهروردی احوال نفوس پس از مرگ، بهشت و دوزخ و معاد جسمانی را چگونه تبیین می‌نماید و ملاصدرا چه اشکالاتی را به دیدگاه وی وارد ساخته و چگونه آنها را رفع می‌نماید؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد که سهروردی از طریق اثبات عالم مثال نزولی و طرح مثل معلقه، احوال نفوس پس از مرگ را تبیین می‌نماید. باین‌حال، مادی پنداشتن قوه خیال و غفلت او از عالم مثال صعودی، موجب شده نظریه او دچار کاستی گردد. ملاصدرا با اثبات تجرد قوه خیال و پذیرش عالم مثال در قوس صعود، نقاط ضعف دیدگاه سهروردی را برطرف نموده و فهمی دقیق‌تر از بدن مثالی و نظریه‌ای جامع‌تر در باب احوال نفوس و تحقق وعده‌های نبوی در باب بهشت و جهنم و معاد جسمانی به دست می‌دهد.

کلیدواژگان: عالم مثال، احوال نفوس پس از مرگ، بهشت و دوزخ، معاد جسمانی، سهروردی، ملاصدرا.

۳. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران،

e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

۴. استادیار گروه حقوق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، (نویسنده مسئول)،

taghizaade@gmail.com

۱- مقدمه

در طول تاریخ فلسفه اسلامی، مسئله معاد و حیات پس از مرگ، از مهمترین و چالش‌برانگیزترین عرصه تأمل فلسفی بوده و فیلسوفان مسلمان همواره کوشیده‌اند تبیینی عقلانی و در عین حال سازگار با متون دینی از این مسئله ارائه دهند. از آنجاکه مبانی فلسفی پیشین به‌ویژه مبانی حکمت مشاء پاسخ‌گوی همه ابعاد این مسئله نبود، اندیشمندان برجسته به‌دنبال راهی برای حل دشواری‌های این بحث برآمدند. در این میان سهروردی با طرح و اثبات عالم مثال، تحولی مهم در این حوزه پدید آورد. هرچند پیش از او اشاراتی پراکنده به عالم میانی وجود داشته است، اما این سهروردی بود که برای نخستین بار وجود این عالم را با استدلال و برهان اثبات نمود. سهروردی با استفاده از عالم مثال، توانست تبیینی نو از احوال نفوس پس از مرگ، کیفیت بهشت و جهنم و معاد جسمانی ارائه دهد؛ چراکه این عالم به باور وی، یکی از جایگاه‌های عمده بازگشت نفوس ناطقه انسانی بعد از مرگ جسمانی محسوب می‌شود. وی در آثار گوناگون خود، به‌ویژه در حکمه الاشراق، به تبیین سرنوشت نفوس انسانی، مراتب سعادت و شقاوت آنها و چگونگی ظهور صور مثالی در جهان پس از مرگ پرداخته و در توضیح این موضوعات، به‌وفور از عالم مثل معلقه بهره می‌گیرد. باین حال، بیانات وی با ابهاماتی مواجه شد که در دوره‌های بعد موردنقد فیلسوفان متأخر از جمله ملاصدرا قرار گرفت. ملاصدرا با تکمیل مبانی اشراقی و افزودن اصولی چون تجرد قوه خیال و اثبات عالم مثال صعودی، تبیینی منسجم‌تر و دقیق‌تر از این مباحث ارائه داد و بدین سان، کاستی‌های موجود در دستگاه اشراقی را برطرف ساخت. تمرکز بر این دو مکتب بزرگ، سیر تکاملی تبیین این مبحث را نشان می‌دهد و روشن می‌سازد که چگونه حکمت متعالیه توانست با رفع نواقص مکتب اشراق، به یک پاسخ فلسفی محکم برای یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دینی دست یابد.

هدف این پژوهش آن است که با بررسی دقیق مبانی سهروردی درباره عالم مثال، کارکردهای این عالم را در باب احوال نفوس و اقسام آنها، کیفیت بهشت و جهنم و معاد جسمانی روشن سازد و سپس با مقایسه بیانات سهروردی و تقریر ملاصدرا، نشان دهد کدامیک از بیانات سهروردی نیازمند تکمیل یا اصلاح بوده و چگونه حکمت متعالیه به رفع این کاستی‌ها پرداخته است. براین اساس، پژوهش حاضر در دو بخش اصلی سامان یافته است: در بخش نخست، جایگاه عالم مثال در سلسله مراتب هستی و دیدگاه سهروردی در مورد سرنوشت نفوس (اشقیاء و سعداء) و چگونگی تحقق بهشت و دوزخ صوری بیان شده و در بخش دوم، نقدهای ملاصدرا بر دیدگاه سهروردی که مبتنی بر مبانی جدید او از جمله تجرد قوه خیال و اثبات مثال صعودی است، موردبررسی قرار گرفته است.

در حوزه مسئله معاد و مباحث مربوط به احوال نفوس پس از مرگ در فلسفه سهروردی، دو مقاله یافت

شد که هریک به گونه‌ای به تحلیل و تبیین دیدگاه وی پرداخته‌اند. سیدمظهری (۱۳۹۰) در مقاله خود تحت عنوان «نقد و بررسی معادشناسی سهروردی در پرتو حکمت متعالیه»، ابتدا به بیان دو دیدگاه در باب معاد، یعنی معاد جسمانی و معاد روحانی پرداخته، سپس به حدوث نفس ناطقه و کیفیت رابطه آن با بدن و احوال نفوس پس از مرگ از دیدگاه سهروردی اشاره نموده و در پایان، اشکال دیدگاه وی در باب تعلق نفوس به اجرام سماوی و عدم قول به عینیت بدن دنیوی و اخروی را بیان می‌نماید. صادقی حسن‌آبادی و وداد (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «فرجام نفس از نظرگاه سهروردی» ابتدا دلایل بقای نفس از نظر سهروردی را ذکر کرده‌اند؛ سپس در ادامه، احوال و طبقات گوناگون نفوس انسانی پس از مرگ را از منظر اشراقی تبیین نموده‌اند. پژوهش حاضر در مقایسه با تحقیقات پیشین، از نوآوری‌های محتوایی و روش‌شناختی متعددی برخوردار است. مهم‌ترین تفاوت این تحقیق با پژوهش‌های پیشین، تمرکز آن بر نقش عالم مثال در تبیین عقلانی و فلسفی احوال نفوس پس از مرگ در فلسفه سهروردی است. تفاوت دیگر این پژوهش، توجه به ریشه‌های فلسفی اشکالات وارد بر دیدگاه سهروردی است؛ اشکالاتی که عمدتاً از قول به مادی بودن قوه خیال و غفلت از عالم مثال صعودی ناشی می‌شوند. افزون بر این دو تفاوت، مقاله سیدمظهری صرفاً به یکی از کاستی‌ها، یعنی عدم عینیت بدن دنیوی و اخروی اشاره کرده است، درحالی‌که پژوهش حاضر به‌صورت جامع‌تر به بررسی و تحلیل مجموعه‌ای از کاستی‌های دیدگاه سهروردی در این زمینه می‌پردازد. همچنین این پژوهش نقد صدرایی را نه صرفاً از جهت مخالفت، بلکه به‌عنوان مرحله‌ای از تکامل نظریه سهروردی مطرح نموده و نشان می‌دهد که چگونه ملاصدرا با اصلاح مبانی اشراقی از طریق اثبات تجرد قوه خیال و حرکت جوهری، نقایص نظریه سهروردی را برطرف نموده و تبیینی کامل‌تر از معاد جسمانی ارائه می‌دهد. بدین ترتیب، پژوهش حاضر با نگاهی تحلیلی - مقایسه‌ای، پیوند عمیق میان دو دستگاه فلسفی حکمت اشراق و حکمت متعالیه در باب مسئله معاد را آشکار می‌سازد.

۲- جایگاه عالم مثال در سلسله مراتب هستی

سهروردی در کلمه التصوف از سه عالم نام می‌برد و می‌گوید: «عوالم سه تا است: عالم عقل که همان عالم جبروت است و عالم نفس که همان عالم ملکوت است و عالم جسم که همان عالم ملک است» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱۱۷، ۴). در هیاکل النور نیز از سه عالم نام می‌برد: «بدانکه عالم‌ها پیش اهل حکمت سه‌اند: یکی را عالم عقل گویند و عقل نیز داخل حکمت و اصطلاح ایشان جوهری است که به وی اشارت حسی نتوان کرد و در اجسام تصرف نکند و یکی را عالم نفس گویند و نفس ناطقه اگرچه جرم و جرمانی و در جهان نیست، اما در جسم تصرف می‌کند و نفس‌های ناطق منقسم است به آنچه تصرف می‌کند در

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

سموایات و به آنچه تصرف کند در نوع آدمی و عالم دیگری را عالم جسم می‌گویند و آن دو قسم است: یکی اثیری و دیگری عنصری» (سهروردی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۹۶). اما در اثر مشهور خود حکمة الاشراق با استناد به مکاشفات خود، به طرح عوالم چهارگانه، سه عالم (عقل و نفس و جرم) و عالم جدیدی به نام عالم مثل معلقه می‌پردازد. به نظر وی در قوس نزول بعد از عالم انوار، عالم مثال منفصل وجود دارد. این عالم به دلیل داشتن صورت و شکل و بعد که ویژگی اجسام است، شبیه عالم مادی است و به جهت تجردش از ماده، به عقول و مفارقات شباهت دارد. سهروردی این عالم را عالم اشباح مجرده می‌خواند (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۳۴).

موجودات عالم مثال، کالدهای معلقی هستند که مکان و محل ندارند، ولی می‌توانند در مکان و محل ظاهر شوند؛ مانند صوری که در آینه دیده می‌شود. این صور، مکان و محلی ندارد؛ اما آینه مظهر آنهاست. صور خیالی نیز مکان و محلی ندارند ولی قوه خیال ما مظهر آنهاست (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۱۲؛ افشار کرمانی، ۱۳۸۹: ۸۶). «سهروردی میان محل و مظهر تفاوت قائل شده است. محل به جایی گفته می‌شود که شیء در آن منطبق باشد و اگر امر مادی محل برای چیزی باشد، ناگزیر آن شیء حال نیز مادی خواهد بود، ولی مظهر در صورتی است که آن شیء خود را در آن موطن نشان می‌دهد؛ یعنی آن موطن، سبب اعداد برای اشراق نفس می‌شود، تا آن شیء را در جایگاه خود بیابد و هنگامی که گفته می‌شود آینه یا قوه خیال ما، مظهر برای صور خیالیه در عالم مثال می‌شود، بدین معناست که آینه یا قوه خیال ما، معد است تا نفس به اشراق خود، به صور خیالی در عالم مثال منفصل دست یابد و در واقع اشراقی از نفس به صور خیالی در عالم مثال پرتوافکنی می‌کند و نفس آنها را در آنجا می‌یابد نه در آینه و قوه خیال» (یزدان پناه، ۱۴۰۰: ج ۲، ۱۹۶-۱۹۷). در توضیح باید گفت سهروردی قوه خیال را مادی تلقی می‌کند و صور خیالی و مثالی را مجرد و غیر مادی می‌داند. بنابراین اگر برای صور خیالی قائل به محل شود، به ناچار باید آنها را مادی بداند؛ درحالی که وی معتقد است صور خیالی مجردند. لذا قوه خیال را مظهر صور خیالی می‌داند نه محل آنها. حال باید دید که در این عالم چه چیزی می‌تواند مظهر برای موجودات مثالی باشد. از نظر وی «مظاهر صور مستتیره می‌تواند اجرام فلکی، نفوس فلکی، اجسام صیقلی و شفاف عالم مادی (مانند آینه، و سایر چیزهای شفاف) باشد و تخیل، مظهر صور خیال است» (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۹۳). چنانکه بیان شد سهروردی در آثار نخستین خود، مانند کلمة التصوف و هیاکل النور، از سه عالم نام می‌برد که همسو با سنت فلسفی پیش از او و به‌ویژه تحت تأثیر فلسفه مشائی است. اما در حکمة الاشراق با استناد به مکاشفات و مبانی اشراقی خود، از عالمی مستقل میان عالم عقل و عالم ماده سخن می‌گوید و آن را عالم مثال یا عالم اشباح مجرده می‌نامد.

۲- جایگاه نفس در سلسله مراتب هستی

از نظر سهروردی نورهای جوهری دو قسم‌اند: قسم نخست نورهای جوهری‌اند که ارتباط با بدن و اجسام خاصی ندارند؛ نه در آنها منطبق هستند و نه در آنها تدبیر تصرفی استکمالی دارند، هر چند به لحاظ مراتب وجودی در شمار علت فاعلی و تکمیلی عالم اجسام باشند. قسم دوم نورهایی جوهری‌اند که به بدن‌های ویژه، علاقه تدبیری و تصرفی استکمالی دارند (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۱۳). در اصطلاحات ویژه اشراقی، از نفس ناطقه به نور متصرف، نور مدبر و نور اسپهبدی یاد می‌شود؛ زیرا نفس، فرمانده و سپهبد سپاه بدن و رئیس تن و قوای موجود در اوست و همه آن را تدبیر می‌کند (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۰۱). نفس از نگاه سهروردی جوهر نوری مباشر بدن مادی است و در چینش نظام نوری، آخرین حقیقت جوهری نوری است که حلقه واسط میان عالم نور و عالم ظلمت می‌باشد.

۴- اثبات بقای نفس پس از مرگ

بیان سهروردی در اثبات بقای نفوس پس از فروپاشی بدن چنین است: «بدان که نور مجرد مدبر پس از مرگ بدن، فنا نمی‌پذیرد؛ زیرا نور مجرد ذاتاً اقتضای عدم نمی‌کند و گرنه از آغاز پیدا نمی‌شد. علت او نیز معدومش نمی‌سازد؛ چون این علت، مجرد است دگرگون نمی‌گردد و چنان‌که از آغاز وجود، نور مدبر را اقتضا کرده بود، بی‌نهایت در همین حال می‌ماند. همچنین یک علت نمی‌تواند معلول خود را نابود سازد؛ مگر نور می‌تواند تابش و پرتو خود را نابود سازد» (همان، ۲۲۲). در توضیح این عبارت که علت مجرد، دگرگون نمی‌گردد، می‌گوییم اگر رب‌النوع گاه مقتضی وجود نفس و گاه مقتضی عدم آن باشد، در جوهر مجرد عقلی تغییر راه می‌یابد و چنین چیزی در عقول و مفارقات عقلی که مجرد تام هستند راه ندارد. همچنین این عبارت وی که «مگر نور می‌تواند تابش و پرتو خود را نابود سازد؟» به این معنی است که شعاع نوری نفس ناطقه، از اشعه و لوازم ذاتی رب‌النوع است، چگونه ممکن است چیزی لازمه ذات خود را نفی کند و نوری شعاع خود را از میان ببرد؟ شیخ در ادامه می‌گوید: «و نور مجرد وقتی از تنگنای تاریکی‌ها رهایی یافت، با بقای علتش جاودانه خواهد ماند و مرگ و فروپاشی بدن مادی به دلیل آن است که اعتدال مزاج خود را که به سبب آن شایسته تصرف نور مدبر بود از دست می‌دهد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۲۳؛ یربی، ۱۳۸۶: ۲۰۶). بنابراین شیخ به این نتیجه می‌رسد که چون علت تحقق نفس یعنی رب‌النوع انسان باقی است و تغییری در او رخ نمی‌دهد، پس نفس نیز باقی خواهد بود و پس از مفارقت از بدن نابود نمی‌شود. به بیان دیگر نفس به بقای علت خویش باقی خواهد بود.

۵- احوال نفوس بعد از مرگ

«سهروردی در کتاب حکمة الاشراق به شرح احوال نفوس پس از مرگ می‌پردازد و معتقد است وضع نفس پس از مرگ بسته به درجه پاکی و معرفتی است که در این جهان به آن رسیده است» (نصر، ۱۳۸۲: ۸۰). وی نفوس را به کاملان و متوسطان و اشقیاء تقسیم می‌کند: کاملان، افرادی هستند که در علم و عمل به کمال رسیده‌اند و اشتیاق آنها به عالم نور قدسی بیشتر از غواصق جسمانی است. چنین نفوسی بعد از فنای بدن، جذب بدن دیگر نمی‌شوند، بلکه وارد عالم نور محض می‌گردند و به انوار قاهره ملحق می‌شوند (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۲۳). از این رو تعداد انوار قاهره و عقول و مفارقات همواره رو به فرونی است (همان، ۲۳۶).

دسته دوم نفوسی هستند که در علم یا عمل به کمال نرسیده‌اند. این نفوس به عالم مثل معلقه که مظهر آن بعضی از اجرام علوی است منتقل می‌گردند؛ چنان‌که می‌گوید: «نیک‌بختان و سعدایی که در دانش و عمل میانه‌اند و زاهدانی که پاک و منزّه‌اند، چون از کالبدهای جسمانی رها شوند، به عالم مثل معلقه که مظهر و محل آن پاره‌ای از برازخ علویه است می‌پیوندند و نفوس آنان دارای قدرتی است که خود، مثل معلقه روحانیه را می‌آفریند. پس آنچه را که می‌خواهند و مایلند از انواع خوراکی‌های لذیذ و صورت‌های زیبا و سماع و جز آن، برای خود حاضر می‌گردانند و این صورت‌ها یعنی مثل معلقه، کامل‌تر است از آنچه در عالم ما است؛ زیرا مظاهر و حواس این صوری که در جهان ما است، بسی ناقص است و آنچه در آن جهان است کامل است و اینان در جهان برازخ علویه از جهت بقاء علاقتشان با آن برازخ و ظلمات و عدم فساد آنها همچنان جاویدان بمانند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۲۹؛ سهروردی، بی‌تا: ۳۷۴). دسته سوم کسانی هستند که در علم و عمل ناقص‌اند. از جنبه علم، نور مدبر آنها شوقی به انوار قاهره و نورالانوار ندارد؛ بلکه شواغل غاسق و برزخی، این نفوس را به خویشین مشغول داشته و جهل مرکب و بسیط، تمام وجود آنها را فرا گرفته است. سهروردی از این نفوس به اصحاب شقاوت تعبیر نموده و می‌گوید: «آنان که گرد دوزخ زانو زده‌اند و در دیار خود به روی افتاده‌اند، سینه بر زمین می‌مالند؛ چه آنکه تناسخ حق باشد یا باطل و هرگاه از کالبدهای برزخیه خود بیرون آیند، آنها را بر حسب اخلاقشان سایه‌هایی از صور معلقه است و این صور معلقه مثل افلاطونی نیست؛ زیرا مثل افلاطونی نوری است و لیکن اینها صوری هستند معلق در عالم اشباح، که پاره‌ای از آنها ظلمانی و پاره‌ای دیگر مستنیرند که خاص خوشبختان و جایگاه آنان بود که بدانها لذت برند؛ ولیکن صور معلقه اشقیاء و تیره‌بختان، بسان مردان سیاه پیکر کبودفام بود» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۳۰؛ سهروردی، بی‌تا: ۳۷۵).

بنابراین سهروردی جایگاه گروه اول را عالم انوار و جایگاه گروه دوم را عالم مثل معلقه و جایگاه گروه

سوم را جهنم یا سایه مثل معلقه می‌داند. از نظر شیخ اشراق، نفوس کسانی که در علم و عمل متوسط‌اند و همچنین نفوسی که فقط در عمل کامل‌اند، به دلیل بقای رابطه‌شان با برآخ و ظلمات و عدم فساد برآخ (افلاک) تا ابد در عالم مثل معلقه باقی می‌مانند؛ اما شارحان وی درباره خلود آن نفوس، با شیخ اشراق موافق نیستند. قطب‌الدین شیرازی با ابدی بودن اهل یمین در عالم مثال مخالف است (رک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۸۸). هروی نیز در شرح خود بر حکمه الاشراق در این باره می‌گوید: «نفوسی که در علم کامل هستند و در عمل ناقص می‌باشند، خلود آنها در برآخ علویه ممکن نیست؛ زیرا این نفوس بعد از مدتی مکث و درنگ، از این منزل یا منازل قطع علاقه نموده و هیئت و ملکات رذیله در آنها زوال می‌یابد و به واسطه نور علم، از این عالم (مثل معلقه) پا را فراتر گذاشته و به عالم مثل نور و اصل ثابت خود عروج می‌نمایند» (هروی، ۱۳۵۸: ۱۸۵-۱۸۶). بنابر آنچه که در متون دینی آمده است، نظر شارحان درست است. «اینکه نفوس وارد عالم برزخ و مثال می‌شوند و حتی توقف طولانی مدت در این عالم، مشکلی ندارد و اینها زمینه‌ای است برای اینکه این نفوس به مراحل بالاتر ترقی پیدا کنند تا به حق تعالی برسند» (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ج ۲، ۴۸۶).

۶- طبقات عالم مثال و تبیین بهشت و جهنم

«سهروردی بهشت مقربان را عالم نور و مفارقات می‌داند و لذا یذ این بهشت را از سنخ اشراقات نوری برآمده از سوی حق سبحانه و عقول و انبیا و اولیا می‌داند و این اشراقات و لذتها را نامتناهی معرفی می‌کند» (همان، ۴۷۹). وی معتقد است انسان‌هایی که به پایه مقربان نمی‌رسند، اما از شمار سعادت‌مندان هستند و همچنین اصحاب شقاوت، وارد عالم مثل معلقه می‌شوند (همان، ۴۸۵-۴۸۶). سهروردی عالم مثال را دارای طبقات فراوانی می‌داند و در تبیین بهشت و دوزخ این دو دسته، از آن استفاده می‌کند. طبقات اعلی این عالم، شریف و نوری هستند؛ اینها همان طبقات بهشت هستند که سعادت متوسط در علم و عمل در آن لذت می‌برند و در جهت تحتانی این طبقات اعلی، طبقات تاریک و مظلومی قرار دارند که از جهت شدت و کدورت و ظلمت با هم متفاوت هستند و اینها طبقات دوزخ هستند که دوزخیان در آن معذب هستند. پایین‌ترین طبقه، که تاریکی آن شدیدتر است، آخرین طبقه است و به افق عالم حس نزدیک‌تر؛ که جایگاه مجرمین جن و انس می‌باشد. در حدفاصل این طبقات اعلی و ادنی، طبقات بی‌شمار دیگری وجود دارند و در هر یک موجوداتی بی‌پایان زندگی می‌کنند؛ موجوداتی از فرشتگان، یا جن، یا شیاطین (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۴۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۱۶). شهرزوری شارح حکمه الاشراق پس از بیان اینکه عالم مثال دارای طبقات مختلفی است، برخی از طبقات آن را جنات و بهشت

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

نفوس متوسط معرفی می‌کند و برخی دیگر از طبقات آن را جهنم اشقیاء می‌داند. سپس می‌گوید: طبقات بهشتی که متوسطین از سعدها به واسطه آنها لذت می‌برند، از لحاظ شرف متفاوت و طبقات جهنم که اهل آتش به واسطه آن عذاب می‌بینند نیز از لحاظ شدت ظلمت و وحشت متفاوت می‌باشند و هریک غیر از دیگری است (رک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۷۶).

با توجه به این عبارات مشخص می‌شود که بهشت نفوس متوسط در مراتب بالای عالم مثال قرار دارند و نفوس ناپاک که دارای ملکات زشت و قبیح می‌باشند، در طبقاتی از عالم مثال قرار دارند که به عالم حس نزدیک است. سهروردی تحقق مواعید پیامبران درباره بهشت و جهنم صوری و لذت‌ها و عذاب‌های موجود در آن را به عالم مثال مرتبط می‌داند و می‌گوید: تمام وعده‌های انبیا از طریق همین عالم مثال ثابت می‌شود و به همین جملات کوتاه بسنده می‌کند؛ اما شهرزوری در توضیح اینگونه می‌فرماید که: «وعده پیامبران چه نعمتهایی که برای اهل بهشت وعده داده شده و چه عذابی که برای اهل عذاب گفته شده، با تمام لذات و دردهای جسمانی و بدن مثالی در این عالم مثال اتفاق خواهد افتاد. این بدن مثالی، هیچ فرقی با بدن حسی فعلی ندارد و تمام حواس ظاهری و باطنی را دارا می‌باشد و مدرک در آن بدن مثالی نیز، نفس ناطقه است» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۵۶). هروی در شرح خود بر حکمة الاشراق می‌گوید: «به واسطه عالم مثال، جمیع مواعیدی که شارع، از لذات اهل بهشت و آلام اهل دوزخ بیان کرده است، ثابت می‌شود؛ زیرا بدن مثالی جمیع حواس را دارد و نفس به واسطه همان بدن، از جمیع لذات حسی متلذذ و از آلام حسی متألم می‌گردد» (هروی، ۱۳۵۸: ۱۹۶).

۷- معاد روحانی و جسمانی

سهروردی نفوس را پس از ترک دنیای مادی به چند قسم تقسیم می‌کند و معاد جسمانی را برای برخی از این نفوس اثبات می‌کند. وی می‌گوید: کسانی که در علم و عمل به کمال دست یافته، وارد عالم نور محض می‌گردند و به انوار قاهره ملحق می‌شوند (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۲۳). سهروردی این دسته از نفوس را دارای معاد جسمانی نمی‌داند؛ چنانکه می‌گوید: «و چون این شواعل برخیزد آن کس که کمال دارد، لذتی یابد بی‌نهایت، به مشاهدات واجب‌الوجود و ملاً اعلی و عجایب عالم نور و دائم در آن لذت باشد و عقلی شود نورانی و از جمله فرشتگان مقرب شود و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیارد و از نگرستن بر او ننگ دارد» (سهروردی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۷۰).

وی معتقد است برای دسته دوم یعنی نفوسی که در حکمت عملی و علمی تکامل ندارند، معاد جسمانی وجود دارد و این نفوس پس از آنکه از عالم ماده رخت بربستند، به عالم مثال منتقل می‌شوند. بهشت و

جهنم این دسته از نفوس، در عالم مثال است و لذت‌ها و رنج‌های آنها، صور موجود در این عالم می‌باشد. وی نفوس متوسطان را پس از مرگ متعلق به اجرام سماوی می‌داند؛ چنانکه می‌گوید: «و اما نفوس ابلهان که به عصیان باطل و جهل مضار با ایشان نباشد، خلاص یابند و علاقه ایشان با جسمی سماوی پدید آید، به حکم مناسبت نفوس و الفت این نفوس به اجسام و غفلت از مفارقت و در آنجا صورت‌های خوب بینند و هرچه ایشان آرزو کنند همشان حاصل شود» (سهروردی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۷۲). شقاوت‌مندان نیز به عالم مثال وارد می‌شوند و بعد از رهایی از بدن مادی به جهت اخلاقیات خود، به مثل معلقه تعلق پیدا می‌کنند (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۳۰) و توسط صور ظلمانی موجود در آن معذب خواهند بود و با این تفسیر می‌توان معاد جسمانی را برای آنها در نظر گرفت.

هروی در توضیح این عبارت می‌گوید: «نفوس ناقص در علم و عمل بعد از رهایی از بدن انسانی، اگر تناسخ باطل باشد به عالم مثال منتقل می‌شوند و در جو فلک به صورت مثالی ظهور می‌کنند» (هروی، ۱۳۵۸: ۱۸۷). به طور کلی می‌توان نفوس پس از مرگ را به سه دسته کملین، متوسطان از سعادت و اشقیاء تقسیم کرد. معاد کملین، معاد روحانی است و معاد متوسطین از سعادت و اشقیاء، معاد جسمانی خواهد بود. طبق دیدگاه سهروردی این دسته از نفوس از آنجا که در عالم مثال مخلدند، تنها معاد جسمانی دارند. اما طبق نظر شارحان، اگر نفس سعادتمندان پس از استقرار در این عالم، استعداد ارتقاء به عوالم برتر را یافتند به عالم عقل منتقل می‌شوند و از معاد روحانی برخوردار خواهند شد. بنابراین سهروردی با پذیرش هر دو نوع معاد، یعنی معاد روحانی و معاد جسمانی، معتقد است که برخی 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 (بوستانی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۲۶).

۸- اشکالات دیدگاه سهروردی و رفع آن توسط ملاصدرا

۸-۱- مادی بودن قوه خیال

سهروردی قوه خیال را مادی و مظهر صور مثالی می‌داند و معتقد است نفس، صور خیالی یا مثالی را در عالم مثال رؤیت می‌کند. لاهیجی در رساله نوریه در نقد دیدگاه اشراقیون در باب نحوه ادراک صور خیالی مجرد با قوه خیال مادی و اینکه مشاهده صور برزخی را امری شبیه رؤیت تصویر در آینه یا آب تلقی کرده‌اند می‌نویسد: «برخی قائلند که قوای دماغی انسان در ادراک و شهود این عالم مدخلیت دارند و این قول از کسانی است که به مجرد خیال نفوس انسانی معتقد نیستند و این جماعت بر آن رفته‌اند که صور

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

برزخیه را نفوس، در اجسام صافی مانند آینه مشاهده می‌نمایند. حق آن است که صور معلقه برزخیه را انسان از باب لزوم مشاکلت و مناسبت بین قوه خیال متصل، از قوای نفس و برازخ مثالی، در قوس نزول شهود می‌نمایند و این صور را با قوای دماغی و صور منعکس در آینه و آب نتوان مشاهده نمود... دیگر آنکه آینه اگر مقعر باشد صورت را به نحوی و اگر محدب باشد صورت را به نحوی دیگر ظاهر نماید. در آینه‌ای جسم مرئی، صغیر و در آینه‌ای، کبیر نماید و عالم خیال منفصل از این نوع دعابات خاص واهمه، منزه می‌باشد و نمی‌توان معتقد شد که برای موجود واحد، صور مختلفه ناشی از اختلافات وضع در مظهر صورت خیالی و برزخی تحقق دارد» (بهائی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۵-۱۶).

مطابق با بیانات وی، بنابر اصل سنخیت میان مدرک و مدرک، اگر قوه خیال دارای تجرد برزخی نباشد، اتصال او به عالم مثال و درک صور مثالی مجرد امکان‌پذیر نیست. از نظر ملاصدرا قوه خیال از تجرد برخوردار است. همچنین صور خیالی در صقع نفس ما موجود است نه در عالم مثال (رک: ملاصدرا، ۱۴۲۸: ج ۱، ۵۹۱). «چون صوری را که نفس خود اختراع می‌نماید و از دعابات وهم و قوه خیال است، نمی‌توان در عالم مثال مطلق دانست» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۰۲). ملاصدرا در مورد ادراکات نفس چنین می‌گوید: همه صورت‌های ادراکی در محلی از نفس و یا جای دیگر قرار ندارند، بلکه این صورت‌ها قیام صدوری به نفس دارند، که از نوع قیام فعل به فاعل است، نه قیام مقبول به قابل (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، ۱۹۱). نسبت صور خیالی به نفس، نسبت حال به محل نیست، بلکه نسبت معلول به علت است و قیام صور خیالی به نفس، قیام حلولی نیست بلکه قیام صدوری است و صور علمیه مخلوق نفس و نفس، منشأ صور است (رک: آشتیانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۰۲).

۸-۲- عدم تبیین عالم مثال صعودی

از نظر برخی از فلاسفه اسلامی، عالم هستی از دو قوس نزول و صعود تشکیل شده است. در قوس نزول، ابتدا عالم عقل و سپس عالم مثال و بعد از آن عالم طبیعت است. موجودات عالم عقل واسطه رسیدن فیض به موجودات عالم مثال و موجودات عالم مثال نیز واسطه رسیدن فیض به موجودات عالم طبیعت هستند. به عالم مثالی که واسطه نزول فیض از عالم عقل به عالم طبیعت است، عالم مثال نزولی می‌گویند. فیض که به عالم طبیعت رسید، به دلیل اینکه ماده، استعداد رسیدن به کمال را داراست، دوباره سیر صعودی و بازگشت به مبدأ خود را شروع می‌کند و مراحل متناظر با مراحل نزول را طی می‌کند. پس در سیر صعودی نیز عالم مثال وجود دارد. به عالم مثالی که در عروج و سیر استکمالی عالم طبیعت به سوی عالم عقل وساطت می‌کند، عالم مثال صعودی می‌گویند. ملاصدرا معتقد است مثال نزولی با مثال صعودی متفاوت است. برزخ یا مثال حاصل از تنزلات وجودی، برزخ یا مثال قبل از دنیاست که از آن به مثال نزولی

تعبیر می‌شود، اما برزخ یا مثال موجود بعد از دنیا مثال صعودی است و این مسلم است که مراتب تنزلات غیر از مراتب معارج است.

عالم مثال قبل از دنیا، از مراتب نزولات سیال وجود و عالم مثال بعد از عالم دنیا از مراتب معارج است و آنچه در برزخ صعودی به ارواح ملحق می‌شود، چیزی جز صورت اعمال نیست (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، ۴۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۲۷). بنابراین ملاصدرا مثال صعودی را نتیجه اعمال انسان می‌داند و آن را با مثال نزولی که در سیر نزول وجود، پدید می‌آید متفاوت می‌داند. به همین دلیل وی می‌گوید: «بهشتی که آدم و حوا به علت ارتکاب خطا از آنجا بیرون رفتند و به زمین فرود آمدند با بهشتی که به پرهیزگاران در عالم آخرت وعده داده‌اند متفاوت است؛ زیرا بهشت پرهیزگاران بعد از خراب و ویران شدن عالم جسمانی و فساد و اضمحلال اجرام سماوی و به انتها رسیدن دنیا، ظاهر و آشکار می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۱۸-۴۱۹). «نکته‌ای که در مورد عالم مثال سهروردی لازم به ذکر است این است که چون تجرد قوه خیال را نپذیرفته، نمی‌تواند قوس صعودی عالم مثال را ثابت کند. چون اثبات قوس صعود مبتنی بر پذیرش تجرد قوه خیال و بقای آن است. از این رو معاد، حشر نفوس و تحقق وعده‌های پیامبران را در قوس نزول می‌داند» (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۲ و ۱۶)، درحالی که معاد نتیجه اعمال و رفتاری است که انسان در این دنیا انجام داده و انسان برای نتیجه اعمال خود باید به عالم مثال در قوس صعود، انتقال یابد.

۸-۳- تعلق نفوس به اجرام سماوی و علوی پس از مرگ

سهروردی معتقد است نفوس پاک پس از مرگ به اجرام آسمانی تعلق می‌گیرد، اما او در مورد نفوس اشقیاء بعد از مرگ، نظر دیگری دارد. وی می‌گوید: نفوس اشقیاء، شایستگی تعلق به اجرام شریف را ندارند. قوه نفسانی آنان خواهان و نیازمند یک سلسله تخیلات جسمانی مناسب با افکار و اخلاقشان است، لذا ممکن است که تحت فلک قمر و بالای کره آتش، جرمی کروی شکل موجود باشد و به منزله برزخی میان عالم اثیری و عالم عنصری بوده و نیز موضوع تعلق نفوس اشقیاء و تخیلات آنها باشد. پس بدین وسیله، اعمال بد خود را به صورت آتش‌ها، مارهای گزنده، عقرب‌های نیش‌زننده و زقوم تخیل نمایند (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۸۹-۹۰).

ملاصدرا تعلق نفوس به اجرام آسمانی و علوی را نمی‌پذیرد و به این سخن سهروردی نقد وارد می‌کند و می‌گوید: ممکن نیست جرمی از اجرام سماوی یا عنصری محل و موضوعی برای تصورات نفس باشد؛ چون اولاً نفس هیچ‌گونه علاقه و پیوستگی طبیعی با آن اجرام سماوی و عنصری ندارد، ثانیاً میان بدن دنیوی و جرم مذکور هیچ‌گونه علاقه وضعی وجود ندارد، لذا میان جوهر روحانی (نفس) و جرم ابدعی

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

(جرم سماوی یا عنصری)، هیچ‌گونه نسبتی وجود ندارد تا موجب اختصاص یافتن و انجذابِ نفس به این جرم شود. همچنین میان جوهر نفسانی و جرم ابداعی هیچ‌گونه علاقه طبیعی به نام تصرف و تدبیر وجود ندارد؛ چون اگر میان نفس و جرم ابداعی نسبت و علاقه‌ای وجود داشت، باید نفس در آن جرم تصرف می‌کرد و آن جرم نیز از نفس تأثیر و انفعال می‌پذیرفت، درحالی‌که نه نفس در آن جرم تصرف می‌کند و نه آن جرم از نفس تأثیر و انفعال می‌پذیرد. عبارت وی در اسفار چنین است: «همانگونه که دانستی جسمی از اجسام فلکی یا غیر فلکی نمی‌تواند موضوع تخیل نفس باشد، مگر آنکه جسم با آن نفس، بالذات رابطه علی و معلولی داشته باشد یا به‌واسطه چیزی که بالذات، آن رابطه را با نفس دارد، موضوع تخیل نفس باشد؛ یعنی نفس به ذات خود یا به‌حسب بعضی از قوای ذاتی یا عرضی خویش، برای آن جسم صورت کمالی باشد. به‌طور کلی آن جسم باید به وجهی از وجوه در تصرف نفس باشد و کمترینش مانند تصرفی است که نفس نسبت به یک آلت وضعی مانند آینه و اشیاء صیقلی دارد... درحالی‌که جرم فلکی جز از مبادی عقلی خود متأثر نمی‌شود و از علت‌های قسری و سبب‌های اتفاقی نه انطباق می‌پذیرند و نه تأثیرات غریب را قبول می‌کنند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، ۴۲). همچنین صور متمثل در افلاک، تنها از تخیلات خود افلاک هستند، نه از تخیلات آن نفوس. همچنین محال است که جرمی علوی، به نقش‌ها و صورتی خیالی متصور شود که غیر از آنهایی باشد که نفس شریف علوی خود او ایجاد کرده است (همان). ملاصدرا در ادامه می‌گوید: صورت‌های اخروی که نعمت سعادت‌مندان و عذاب اشقیاء به‌واسطه آنهاست، صورت‌هایی نیستند که در جرمی فلکی یا غیر فلکی نقش بسته باشند، بلکه صورتی معلق‌اند که مرتبط به اعمال و افعالی هستند که در دنیا از جانب نفس پدید آمده و همین اعمال در ذات نفس، اخلاق و ملکاتی پدید می‌آورند که آن صورت‌های معلق را به دنبال دارند. پس ثابت شد که تمام آنچه در آخرت به نفس می‌رسد، چیزی است که از خود او نشأت می‌گیرد (همان، ۴۵).

۸-۴- از بین رفتن قوه خیال بعد از مرگ

سهروردی معتقد است که نفس ناطقه انسانی در نخستین مرحله ظهور، مجرد است و بعد از بدن باقی و موجود است و قوای جزئیة نفس، بعد از مرگ فانی می‌شوند و محسوس همان جهت تجرد انسان است؛ حال آنکه «اگر قوه خیال مادی باشد و بعد از مرگ از بین برود، قهراً ملکات و حالات و نیات قائم به قوای جزئی نفس ناطقه، یعنی قوه خیال، به‌واسطه مادی بودن این قوا و فنای آن باقی و دائم نخواهد بود» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۸۶-۸۷).

ملاصدرا برخلاف سهروردی قوه خیال را مجرد می‌داند و معتقد است این قوه بعد از مرگ به همراه نفس باقی می‌ماند. چنان‌که می‌گوید: هنگامی که مرگ تن فرا رسد و روح از بدن عنصری دنیوی جدا

شد، یک امر ضعیف‌الوجودی از بدن همراه نفس باقی می‌ماند که در حدیث نبوی از آن به "عجب الذنب" تعبیر شده است. البته آن امر ضعیف، اجزاء مادی و یا هیولای اولی و یا جوهر فرد نیست، بلکه قوه خیال است؛ زیرا نفس چون از بدن جدا شود، قوه متخیله را که مدرک صور جسمانی است با خود می‌برد. بدین ترتیب می‌تواند امور جسمانی را درک کند و ذات خود را با همان صورت جسمانی‌اش که در زمان زندگی به وسیله آن حس می‌کرده است تخیل کند. پس نفس در ذات خود گوش و چشم و چشایی و بویایی دارد و ذات خود را درحالی که از دنیا جدا شده است تصور می‌کند (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۴: ج ۱، ۷۷) «و درک می‌کند آنچه به او می‌رسد بر سبیل عقوبات حسیه به نحوی که در شرایع آمده و این است عذاب قبر و آنکه سعید باشد تصور می‌کند ذاتش را بر صورت ملائمه و قرین صوری می‌گردد که به آن وعده داده‌اند، از جنات و انهار و حدائق و غلمان و حورالعین» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۷۳). بنابراین تحلیل ملاصدرا در بحث معاد جسمانی بسیار دقیق‌تر و منطقی‌تر از تحلیلات سهروردی می‌باشد.

۸-۵- عدم قول به عینیت بدن دنیوی و بدن اخروی

سهروردی معتقد بود انسان پس از مرگ و جدایی از بدن مادی، به بدن مثالی مستقلی در عالم مثال تعلق پیدا می‌کند. در نتیجه از اثبات عینیت بین بدن دنیوی و اخروی ناکام مانده است، اما ملاصدرا قائل به عینیت بدن دنیوی و اخروی است (رک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۷۶؛ به نقل از نبویان، ۱۴۰۱: ۱۲). از نظر ملاصدرا گمان عموم مردم این است که نفس هنگام مرگ از بدن خود جدا می‌شود و مانند انسانی برهنه می‌گردد که جامه‌اش را از تن بیرون می‌آورد. این تفکر به این دلیل است که فکر می‌کنند آن بدن طبیعی که نفس به‌طور ذاتی و نخستین در آن تصرف دارد و آن را تدبیر می‌کند، همین جسد جمادی است که پس از مرگ رها می‌شود، حال آنکه چنین نیست؛ بلکه این جسد مرده، اساساً خارج از قلمرو تصرف و تدبیر است و تنها همچون تفاله و رسوبی است که از فعل طبیعت رانده و دفع می‌شود، همانند چرک‌ها یا موها و پشم‌ها و شاخ‌ها و سم‌ها است که طبیعت آنها را بیرون از ذات خود، برای اغراض بیرونی پدید می‌آورد؛ همان‌گونه که انسان خانه را برای دفع گرما و سرما و دیگر چیزهایی که بدون آنها زندگی در این جهان ممکن نیست، بنا می‌کند، باینکه حیات انسانی در آن خانه جریان ندارد (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، ۹۹). مطابق با نظر ملاصدرا انسان علاوه بر بدن عنصری، بدنی مثالی دارد که جنبه اصیل وجود انسان است. حس و حیات در این بدن ذاتی است و نفس بالذات در آن تصرف می‌کند (همان).

این بدن عنصری یا مادی، پوسته بدن مثالی است (همان، ۲۸۱) و همچنین لازمه نفس است، همان‌گونه که سایه لازمه صاحب سایه است، چراکه صرفاً به افاضه و فیضان حق اول از راه ابداع، برحسب

جهات فاعلی تحقق می‌یابد، بدون هیچ‌گونه مشارکت قابلیت‌ها و جهات استعدادی. از این رو، هر جوهر نفسانی مفارق، بدنی مثالی را به همراه دارد که براساس ملکات، اخلاق و هیئات نفسانی خود نفس پدید می‌آید، بی‌آنکه استعدادها و حرکات مواد در آن دخالتی داشته باشند و وجود بدن اخروی، بر وجود نفس آن مقدم نیست، بلکه هر دو با هم و هم‌زمان موجودند بی‌آنکه میان آنها جعل و ایجاد جداگانه‌ای فاصله اندازد؛ همانند همراهی لازم و ملزوم و سایه و شخص. همان‌گونه که نه شخص بر سایه‌اش پیشی می‌گیرد و نه سایه بر شخص، بلکه رابطه آنها صرفاً بر پایه تبعیت و لزوم است (همان، ۳۱). مطابق بیانات وی، نفس انسان در همین نشئه دنیوی پیش از مرگ، بدن مثالی خود را براساس ملکات نفسانی و متناسب با آن ایجاد می‌کند و این بدن مثالی بعد از ایجاد، همیشه با نفس همراه و قرین است.

۸-۶- بهشت و جهنم

سهروردی سعی داشته با استفاده از عالم مثال، بحث بهشت و جهنم را تبیین فلسفی کند، به این صورت که بخش نورانی این عالم را مخصوص نفوس متوسط از سعاد و بخش ظلمانی آن را متعلق به اشقیای می‌داند. او می‌گوید: «و این صور، معلق اند (در عالم اشباح مجرد). برخی از اینها ظلمانی اند (و وسیله عذاب بدبختان) و برخی نورانی (مستتیر) برای خوشبختان» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۳۱). این نفوس با توجه به اعمالی که در دار دنیا انجام داده‌اند، از لذت یا رنج برخوردار می‌شوند. ادراک لذت یا رنج این نفوس، از طریق اجرام سماوی و برازخی است که نفوس پس از مرگ به آنها تعلق می‌گیرند. تحلیل ملاحظه‌ها در مورد بهشت و جهنم صوری، بسیار منسجم‌تر است. وی در توضیح این بحث می‌گوید: «بدانکه بهشت دو گونه است: بهشت محسوس و بهشت معقول. دانستی که عالم عقلی که مشتمل بر صور عقلی و مثل نوری است ثابت شده است و نیز دانسته‌ای اثبات عالم صوری حسی که مشتمل بر صور حسی مجرد از ماده دگرپذیر و فانی است که در جهات قرار دارد. بهشت محسوس برای اصحاب یمین است و بهشت معقول برای مقربان، که همان علیون‌اند و همچنین آتش دو گونه است: آتش محسوس و آتش معنوی. آتش محسوس برای کافران است و آتش معنوی برای منافقان و متکبران. آتش محسوس برای بدن‌هاست و آتش معنوی برای دل‌ها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹، ۳۲۱-۳۲۲).

از نظر وی بهشت محسوس، عبارت است از صورت‌های ادراکی قائم به نفس؛ صورت‌هایی که نفس آنها را می‌طلبد و از آنها لذت می‌برد. فاعل و پدیدآورنده آنها نیز جز خود نفس نیست. همچنین یک نفس واحد، با همه صورت‌هایی که تصور و ادراک می‌کند، همچون عالمی عظیم نفسانی است که از این عالم جسمانی با همه آنچه در آن است بزرگ‌تر می‌باشد و هرآنچه در آن نفس از درختان و نهرها و بناها و غرفه‌ها پدید می‌آید، همگی به حیاتی ذاتی زنده‌اند و زندگی همه آنها، یک زندگی بیش نیست و آن همان

زندگی نفس است که آنها را ادراک می‌کند و پدید می‌آورد و ادراک نفس نسبت به این صورت‌ها، عین ایجاد آنهاست؛ نه این‌گونه که نخست آنها را ادراک کرده باشد و سپس ایجادشان کند یا نخست ایجاد کرده و آنگاه ادراکشان نماید؛ چنان‌که در افعال اختیاری ما در این جهان چنین است که ابتدا چیزی سازگار - مانند حرکت یا نوشتن - را تصور می‌کنیم، سپس آن را انجام می‌دهیم و بعد از انجام، دوباره آن را ادراک می‌کنیم؛ بلکه در آنجا نفس، صورت‌ها را در حال موجود بودن ادراک می‌کند و در حال ادراک، ایجادشان می‌نماید، بی‌هیچ تقدم و تأخر و بی‌هیچ دوگانگی؛ زیرا فعل و ادراک در آنجا یک چیز است. اما در جهنم چنین نیست؛ زیرا آن دار، روحانی محض نیست، بلکه کدر و آمیخته با این عالم است؛ گویی همین عالم است که به وسیله نیروی قهر و تسخیر، به سوی آخرت کشانده شده است. از این رو، جهنمی چیزی را می‌طلبد که به او زیان می‌رساند و کاری را انجام می‌دهد که از آن بیزار است و چیزی را برمی‌گزیند که او را عذاب می‌دهد و از چیزی می‌گریزد که همدم و همراه اوست (همان، ۳۴۳). بنابراین هرچه در عالم دیگر به انسان می‌رسد از حور و قصور و غلمان و فواکه و لحوم و دیگر نعمت‌های بهشتی و نیز از جهنم و عذاب‌های گوناگون آن، چیزی جز غایت افعال و صور اعمال و آثار ملکات نیست. همچنین معتقد است آخرت در این عالم، نه در بالای آن جای دارد و نه در پایین آن؛ زیرا هر آنچه در مکان‌های این عالم است، رو به زوال و فانی است و آخرت دار بقا است، نه دار فنا؛ و آن در درون این عالم و در باطن حجاب‌های آسمان‌ها و زمین قرار دارد و نسبت آن به دنیا همچون نسبت جنین به رحم مادر است (همان، ۳۲۲).

۹- نتیجه‌گیری

۱. سهروردی اگرچه توانست با کشف و اثبات عالم مثال، در تبیین مباحث مرتبط با معاد دیدگاهی نو عرضه کند، به دلیل مادی‌پنداشتن قوه خیال و عدم پذیرش تجرد برزخی آن و نیز تقلیل معاد به ساحت مثال نزولی و متعلق دانستن نفوس پس از مرگ به اجرام آسمانی، با چالش‌هایی مواجه گردید؛ چالش‌هایی که مهم‌ترین آنها ناتوانی از تبیین حشر جسمانی مطابق با آموزه‌های دینی است.
۲. ملاصدرا با اصلاح مبانی اشراقی و افزودن مباحث جدیدی چون تجرد قوه خیال و اثبات وجود عالم مثال صعودی، نه تنها ایرادات نظریه سهروردی را مرتفع می‌سازد، بلکه تصویری جامع‌تر و منسجم‌تر از معاد ارائه می‌دهد.
۳. ملاصدرا نظر سهروردی مبنی بر اینکه بدن نفوس، پس از مرگ، اجرام آسمانی است را نپذیرفت و از طریق اعتقاد به تجرد قوه خیال، بدن نفوس پس از مرگ را همین بدن دنیوی می‌داند.
۴. از نظر ملاصدرا چون نفوس، پس از مرگ، قوه متخیله را با خود به همراه دارد، تمام بدن و هیئت و

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

قیافه او در قوه حافظه و متخیله باقی می‌ماند و نفس خود را با همان صورت جسمانی زمان حیاتش تخیل می‌کند. بنابراین بدن اخروی عین بدن دنیوی است و انسان با همین بدن در برزخ محشور می‌شود. ۵. ملاصدرا با تمایز میان بهشت و جهنم محسوس و معقول، تصویر دقیق‌تری از مراتب بهشتیان و دوزخیان عرضه می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه مراتب وجودی انسان، کیفیت حشر و نحوه تجربه لذت و الم را تعیین می‌کند.

۶. مبنای اصلی موفقیت ملاصدرا نسبت به سهروردی در تبیین معاد، انتقال بحث از مثال نزولی به مثال صعودی و از تعلق به مظاهر به تجسم اعمال است و همین امر سبب شده او بتواند برای حل آموزه دینی معاد جسمانی، چارچوبی فلسفی و دقیق ارائه کند.

۷. گرچه سهروردی با طرح عالم مثال و نظریه مثل معلقه افق جدیدی در تبیین معاد گشوده است، این ملاصدرا است که با تکمیل این مبانی و رفع نواقص آن، توانسته است تفسیری جامع، سازگار با مبانی عقلائی و همسو با آموزه‌های دینی ارائه دهد. از این رو، حکمت متعالیه را می‌توان نقطه اوج تطور بحث معاد در فلسفه اسلامی دانست؛ نقطه‌ای که در آن هم عالم مثال جایگاه حقیقی خود را می‌یابد، هم مسئله حشر جسمانی در پرتو تجرد خیال تبیین می‌شود و هم مراتب بهشت و جهنم در نظامی مبتنی بر سیر وجودی انسان فهم می‌گردد.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ————، (۱۳۷۸ ه.ش)، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳. افشار کرمانی، عزیزالله، (۱۳۸۹)، *طلوع فلسفه اشراق*، چاپ دوم، تهران، نشر همشهری.
۴. اکبری، فتحعلی، (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفه اشراق*، آبادان، نشر پرسش.
۵. بوستانی، زینب؛ الیاسی، آزاده و عباسی حسین آبادی، حسن، (۱۴۰۱)، "بررسی نقش عالم مثال در تبیین اعتقادات دینی از منظر شیخ اشراق"، *عقل و دین*، شماره ۲۷، صص ۱۲۶-۱۴۳.
۶. بهایی لاهیجی، محمدبن محمد سعید، (۱۳۷۲ ه.ش)، *رساله نوریه در عالم مثال*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، دفتر مطالعات دینی هنر.
۷. سهروردی، یحیی بن حبش، (بی تا)، *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح: سیدجعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ————، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات جلد ۱*، به تصحیح و مقدمه: هانری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. ————، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات جلد ۲*، به تصحیح و مقدمه: هانری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. ————، (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات جلد ۳*، به تصحیح و مقدمه: سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. ————، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات جلد ۴*، به تصحیح و مقدمه: سیدنجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. سیدمظهری، منیره، (۱۳۹۰)، "نقد و بررسی معاد شناسی سهروردی در پرتو حکمت متعالیه"، *حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره اول، پیاپی ۳، صص ۱۲۱-۱۳۷.
۱۳. شهرزوری، محمدبن محمود، (۱۳۷۲)، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و مقدمه: حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. صادقی حسن آبادی، مجید؛ و داد، منصوره السادات، (۱۳۹۱)، "فرجام نفس از نظرگاه سهروردی"، *قبسات*، سال هفدهم، صص ۳۱-۵۰.

۱۵۶ ■ نقش عالم مثال در تبیین مباحث مرتبط با معاد در نظام اشراقی و رفع اشکالات آن در حکمت صدرایی

۱۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، نشر مکتبة المصطفوی.
۱۶. ————، (۱۴۲۸ ه.ق.)، *شرح و تعلیقه الهیات شفا*، تصحیح تحقیق و مقدمه: دکتر نجفعلی حبیبی، لبنان، مؤسسه التاریخ الغری.
۱۷. ————، (۱۳۸۳)، *شواهد الربوبیة*، ترجمه: جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.
۱۸. ————، (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. ————، (۱۳۶۴ ه.ش.)، *المظاهر الإلهیة*، تهران، امیرکبیر.
۲۰. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام: عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. نبویان، محمد مهدی، (۱۴۰۱)، "عینیت یا مثلیت بدن دنیوی و اخروی با تأکید بر نظریه طینت"، *عقل و دین*، پیاپی ۲۷، صص ۸-۲۵.
۲۲. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۲)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. هروی، محمد شریف نظام الدین احمد، (۱۳۵۸)، *انواریه*: ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی، متن انتقادی و مقدمه: حسین ضیائی و به اهتمام: آستیم، تهران، امیرکبیر.
۲۴. یثربی، یحیی، (۱۳۸۶)، *حکمت اشراق سهروردی*، چاپ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۵. یزدان پناه، سیدبدالله، (۱۳۹۵)، *آموزش حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش: علی امینی نژاد، تهران، سمت.